HENRI CAZELLES

EL MESÍAS DE LA BIBLIA

Cristología del Antiguo Testamento

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1981

HENRI CAZELLES

EL MESÍAS DE LA BIBLIA

Cristología del Antiguo Testamento

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1981

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

1. Como recuerda el autor desde las primeras líneas de su obra, "Cristo" quiere decir en griego lo mismo que "Mesías" en hebreo. Así pues, al atribuir a Jesús el título de Cristo los primeros cristianos no hacían en realidad más que poner sobre él, aunque con transposiciones notables, la esperanza *mesiánica* que había animado al pueblo del que ellos habían salido. Por consiguiente, no se puede plantear la cuestión de saber con exactitud lo que la fe cristiana confiesa a propósito de Jesús cuando le llama *Jesucristo,* sin entregarse a un estudio preciso del mesianismo en Israel, tal como nosotros podemos conocerlo a través de los escritos de la Biblia.

H. Cazelles, que será nuestro guía en este estudio, es profesor de exégesis del Antiguo Testamento en el Instituto Católico de París y director de estudios en la "École Pratique des Hautes Études". Nos honramos así con la colaboración de un maestro, cuyos trabajos le han acreditado como un eminente especialista en historia del Oriente Medio y en historia de Israel, así como en exégesis y teología bíblicas.

2. Por extraño que pueda parecer a primera vista, la cuestión tan funtamental del mesianismo no es de las que puedan considerarse como dilucidada en todos sus puntos, ni siquiera para los especialistas. Y no es que haya sido poco estudiada —¡todo lo contrario!—, sino porque se ha demostrado como de una gran complejidad, suscitando en consecuencia numerosas discusiones, muchas de ellas todavía en curso.

El primer interés de esta obra reside en hacer balance de dicha cuestión debatida, aunque desde nuevas perspectivas. El segundo radica en presentar una síntesis original y documentada sobre el tema,

que tenga en cuenta lo esencial de los documentos pertinentes. Como podrá verse, el autor ha llevado a cabo una exposición magistral de las etapas y formas de desarrollo del mesianismo veterotestamentario. En muchos puntos, cuya importancia no se había subrayado como convenía (por ejemplo, el contexto cultural y la función del Espíritu), los especialistas no dejarán de apreciar la novedad y la fecundidad de las posiciones adoptadas.

3. El autor explica personalmente las razones que le han llevado a presentar como una "Cristología del Antiguo Testamento"[1] el estudio que aquí nos ofrece. Nos contentaremos con señalar por el momento algunos aspectos decisivos.

Y empecemos por anotar que aquel a quien los cristianos llaman "Cristo" no ha sido el único que ha recibido tal apelativo: muchos enviados o representantes de Dios llevaron ese nombre a lo largo de los siglos antes de que se le reservara a Jesús en un sentido eminente. La segunda observación es que en torno a la figura del jefe carismático, proclamado mediante ritos, cristalizan a lo ancho de todo el Oriente medio antiguo, todos los problemas que afectan a las relaciones del hombre con lo divino y, a la inversa, lo relativo a la comunicación de Dios con los hombres. También hay que poner de relieve que, según la concepción bíblica, el ungido es un ser en el que convergen la esperanza activa y siempre renovada que sube de la tierra y del corazón de los hombres, así como el poder benevolente que llega del Espíritu mismo de Dios. Finalmente, consignamos la cuestión que se impone a través de todo esto: ¿adónde va la Cristología del Antiguo Testamento? ¿Cómo puede presentarse la acogida eventual de corrientes de esperanza con diferencias tan radicales y tan profundamente ***humanas*** como son aquellas en que la esperanza ha tomado cuerpo? ¿Apunta a un Mesías que, poniendo término a largas evoluciones y a numerosos tanteos de su desplazamiento histórico, acabaría por enfrentarla a su verdadero objeto? Y, en caso afirmativo, ¿cuándo y cómo se manifestará? ¿Con qué señales se le podrá identificar?[2]

4. El cristianismo nació el día en que algunos hombres confesaron que "Jesús es el Cristo". Ese día empezó a nacer una "cristología del *Nuevo Testamento*"..., que será, ni más ni menos, la cristología de Jesús, en el doble sentido de ese genitivo. El empeño mayor de esa cristología (que por lo demás será multiforme), como de cualquier cristología posterior, será evidentemente el de manifestar en qué sentido la

fe que impulsa dicha cristología, sólo pone fin a la espera de los hombres honrando a Jesús de un modo radical. Porque tal es, sin duda, el legado fundamental de una *cristo*-logía del Antiguo Testamento a la(s) del *Nuevo* Testamento.

Sólo podrá considerarse auténtica la confesión de Jesús como *Cristo*— y por ende será verdaderamente *cristiana*— una fe que se presenta como el cumplimiento de una esperanza:
—que la *preceda* en el corazón y la historia de los hombres
—y en la cual anuncia, aunque sólo sea para desplazarla y relanzarla con mayor seguridad, su acogida en "aquel que había de venir".

J. Doré

París, 18 de septiembre de 1978

INTRODUCCIÓN[1]

"Cristología del Antiguo Testamento" es un subtítulo que puede sorprender. En efecto, algunas personas, puestas al corriente del proyecto de este libro, reaccionaron: "¡No hay cristología del Antiguo Testamento, no existe una cristología antes de Cristo!" Aunque inmediatamente una de ellas corrigió: "Sin embargo, si Cristo quiere decir en griego lo mismo que Mesías en hebreo, ¿no será ya una cristología el mesianismo que descubrimos en los profetas?" Ambos términos se refieren a una "unción". Bajo ciertos puntos de vista todo va a cambiar en esta unción. Sin embargo, de texto a texto, de profeta a profeta, de generación a generación, existe una cierta continuidad que permite seguir paso a paso la continuidad de una esperanza. Esa esperanza desborda, por lo demás, la Biblia y sus escritos: existía antes y seguirá existiendo después. Y es esa dimensión de la esperanza humana la que confiere al mesianismo anterior a Cristo un valor eterno, al cual dará el Nuevo Testamento su acabamiento y plenitud. Esa esperanza estaba en el corazón de los hombres antes de que se perfilasen sus primeros trazos en la Biblia, y seguirá existiendo siempre después de terminada la Biblia.

El carisma del jefe

Esa esperanza es la del hombre que percibe en el fondo de su corazón y de su inteligencia la llamada a una vida más bella y a una sociedad más justa. Ahora bien, teniendo que actuar en el mundo, halla en él tantas resistencias y oscuridades que busca, como a tientas, en

medio de las fuerzas que se le oponen, un eco a esa llamada. Cuando el hombre emerge de su estructura familiar, bien sea por su adolescencia bien porque asume unas responsabilidades, ocurre de ordinario que percibe ese eco en esta o en aquella voz humana. Humana, ciertamente, pero que hace vibrar fibras más profundas que la simple relación de hombre a hombre. Es la llamada del jefe, ya sea un militar como Alejandro, un tribuno como Lenin o un fundador de orden religiosa como san Bernardo. Esos hombres tienen su carisma como otros tienen su magnetismo. El hombre del Antiguo Testamento ha conocido esas llamadas y ha visto salir de ellas Estados dinásticos e imperios organizados. En tales llamadas ha reconocido la acción de una de esas múltiples potencias cósmicas, de las que su vida obtiene posibilidades que no podría concebir y menos aún realizar por sus propias fuerzas, las de su familia o las de su tribu. Lo que nosotros llamamos Estado y lo que entonces se llamaba "reino" o "reinado" (hebreo *mamleket*) o "poder" (hebreo *memshala*) tendrá siempre en el Oriente antiguo un aspecto religioso o sacro. En ese Oriente, espontáneamente politeísta, que tiene dificultades para percibir la unidad del universo y que carece de un término como los de "cosmos" o "mundo", el comportamiento de los dioses es incierto y variado. Sobre ese fondo religioso se afirmarán diversas ideologías y múltiples realizaciones concretas. Tras las ciudades-Estado sumerias y su *ensi* (vicario y lugarteniente del dios de la ciudad) surgirán los imperios y los faraones con pretensiones universales. El Estado feudal(?) hitita del Asia menor y los reinos dinásticos de Babilonia y de Assur, aún teniendo estructuras diferentes, conservan muchos trazos de ese universalismo y de esas ideologías; finalmente los reinos de menor envergadura, pero de pretensiones parejas, empezarán a constituirse en la segunda mitad del II milenio tras el retroceso de los grandes focos de civilización. Pero siempre nos encontramos con el mismo problema. El carisma del jefe se evapora, aunque sólo sea debido a la vejez. Las dinastías se desgastan y con frecuencia se demuestran incapaces de resolver los problemas sucesorios. Y sin embargo, no se trata de renunciar a las ventajas que proporciona una estructura estatal en relación con las estructuras familiares o tribales. La dinastía representa la permanencia de la administración y de una organización que regula la naturaleza física, protege de los salteadores y permite que el comercio proporcione bienes que el país propio no posee.

El país de Canaán conoció en la segunda mitad del II milenio numerosas y minúsculas dinastías locales, más o menos tributarias del faraón. A finales de ese milenio las tribus israelitas empiezan a sentir la necesidad del Estado monárquico. Ya habían conquistado numerosas ciudades y habían intentado en Siquem una monarquía que fracasó. Pero hacia el 1050, entre los enemigos del este y del oeste, se dejó sentir la necesidad no sólo del jefe temporal (juez), sino del rey dinástico "como lo tienen todas las naciones" (1Sam 8, 6.20). Se apela, pues, a los modelos extranjeros, no sólo para la organización administrativa y militar, sino también para la ideología. Si la realeza benjaminita de Saúl fracasó una vez más, la de David y Salomón se impuso durante medio siglo; y es justamente entonces cuando empiezan las grandes síntesis bíblicas. Favorecidas por la nueva vida cultural de Jerusalén y por las escuelas de escribas que la monarquía hubo de fundar allí, esas síntesis van a reflexionar sobre la ideología real a la luz de las tradiciones de las tribus y de los distintos santuarios.

La Biblia comienza a construirse y va a desarrollarse como una crítica matizada de la ideología o de las ideologías reinantes. No forjará ninguna otra, y una cristología del Antiguo Testamento consiste en poner de relieve cómo ha reaccionado cada autor y cada escuela en las sucesivas crisis que han sacudido a la sociedad israelita al tiempo que ponían de manifiesto las debilidades de la institución monárquica. En nombre de su fe en el Dios de Abraham y para la salvación del pueblo le invocaba, los textos bíblicos testifican el paso progresivo de una ideología real a una teología mesiánica. El Dios de Abraham es el Dios personal de cada uno, a quien llama para que desarrolle todas las virtualidades de su vida, pero sin dejarle olvidar jamas que esa vida se expande en el seno de una colectividad.

Al término de su proceso milenario de composición la Biblia desemboca o bien sobre una ley o bien sobre una persona. En la ley el elegido de Dios, el Mesías, ocupa un lugar restringido; sin embargo esa ley no permitió a la comunidad judía subsistir frente a ideologías a imperialismos en nombre de la justicia y de la equidad que Abraham debía prescribir a su casa (Gén 18, 19); distintos cuerpos jurídicos presentan casos concretos, pero sin ninguna sistematización.

Mas la Biblia puede también desembocar en el Cristo del Nuevo Testamento, que entonces se afirma como una persona capaz de promover la personalidad de cada uno. Como los profetas, tampoco el

Cristo del Nuevo Testamento reniega de las ventajas del Estado ni de los beneficios sociales que aporta, aun reconociendo sus insuficiencias. Individuo en el Estado, el hombre puede llegar a ser persona en el Cristo, reconociendo a Dios como persona y no como una idea o una ideología. En su fidelidad al Dios personal de Abraham, la Biblia culmina testificando la venida de un hijo de David, que ya no está sujeto a las debilidades de su padre y de los demás jefes, sino que es como el reflejo indefectible en el mundo de aquel que llama a cada hombre en su corazón a no resignarse con las insuficiencias de las sociedades en las que vive. Comenzando con una reflexión sobre el Estado, a la vez necesaria y decepcionante, ¿no proporcionará la Biblia en el Cristo la persona que permite a cada uno corregir las insuficiencias humanas e ideológicas?

Cristo y el mesianismo

Más que la palabra "Cristo" han sido los términos de Mesías y mesianismo los que han entrado en nuestras lenguas, cargados de la espera febril de ciertas sectas judías del siglo I de nuestra era. En el lenguaje sociológico contemporáneo un movimiento mesiánico traduce una agitación colectiva que cuenta con la acción de un hombre, o mejor, de un superhombre, capaz de liberar a su grupo de las leyes que pesan sobre él y capaz asimismo de modificar radicalmente las condiciones de vida[2]. El mesianismo aparece como una esperanza fantástica, capaz de sublevar a poblaciones desesperadas y a veces fanáticas. Tales sublevaciones desembocan en una liberación[3] política o, las más de las veces, en la desaparición del jefe, en la dispersión de los discípulos y en un nuevo hundimiento de la población excitada.

En esa línea ideológica, el mesianismo puede fácilmente desprenderse de la noción de un Mesías personal para traducir un ideal social, e incluso un ideal de vida en que las leyes de la naturaleza serían abolidas para dejar paso a un mundo totalmente nuevo. La noción del mesianismo vendría a ser una forma de utopía. Ahora bien, hay formas del ideal mesiánico que no brotan de la utopía, sino de la tradición mesiánica de la Biblia, separando eso sí el mesianismo de la espera del Mesías. Tal es el caso del mesianismo judío estudiado por Gershom G. Scholem[4]. Para él la diferencia entre cristianos y judíos no consiste

esencialmente en saber si Jesús de Nazaret es el Mesías anunciado por la Biblia. Lo diferenciador estaría en la noción misma de mesianismo, en función a su vez de una idea diferente de redención. "El judaísmo ha considerado siempre y en todas partes la redención como un acontecimiento público, que debía producirse sobre el escenario de la historia y en el corazón de la comunidad judía... Por el contrario, el cristianismo mira la redención como un acontecimiento que llega en un plano espiritual e invisible, como un suceso que se desarrolla en el alma; en una palabra, como algo que ocurre en el universo personal del individuo"[5].

Diferentes concepciones de mesianismo

¿Es realmente mesiánica la concepción cristiana? Los teólogos lo discutirán y Agustín, citado por el autor, dará nuevas dimensiones a la *civitas Dei.* Pero es cierto que el eje de la discusión se ha desplazado en estos últimos años. Si para los cristianos estaba claro que Jesús de Nazaret era el Mesías, les resultaba mucho más difícil decir por qué razón lo era, derivando a menudo sus divergencias confesionales de una diferente concepción del mesianismo de Jesús. Si para los judíos estaba claro que no lo era, tenían también que definirse en una sociedad cuyos principios filosóficos provenían en parte si no de Cristo sí del cristianismo; tenían que reflexionar por qué ese o esos cristianismos no correspondían a su propio mesianismo, cuando la palabra "Cristo" es la traducción griega de la palabra hebrea "Mesías".

Se imponía el recurso a las fuentes, que eran numerosas. Si bien el Nuevo Testamento sólo habla dos veces de *Mesías* (Jn 1, 41; 4, 25), emplea constantemente el término *Khristos* y sus compuestos. En cuanto a las fuentes judías, rabínicas y de otro tipo, otorgan un lugar considerable a la figura o a las figuras mesiánicas. Basta recorrer la selección de textos hecha por Strack y Billerbeck[6], Lagrange[7] o Schürer[8], por citar sólo algunos compiladores. Ése tema será tratado en otros volúmenes por Perrot y Grelot. Aquí, sin embargo, son necesarias algunas notas para que el lector pueda hacerse idea de la trayectoria que vamos a seguir en la lectura de los textos bíblicos.

En su volumen II, Schürer ha intentado trazar un cuadro panorámico de las especulaciones judías sobre el Mesías y la era mesiánica.

El capítulo se titula *Tratamiento sistemático* y comprende estos parágrafos: las últimas tribulaciones (*heveley hamashiah,* los dolores del alumbramiento mesiánico), Elías precursor, aparición del Mesías, últimos ataques de las potencias enemigas, renovación de Jerusalén, reunificación de los dispersos, reino glorioso en Palestina, renovación del mundo, resurrección general, juicio final. No se puede decir que el conjunto de esas especulaciones produzca un cuadro coherente. Cada libro o fragmento de libro tiene su manera propia de presentar esas imágnes mesiánicas en función de sus propias concepciones. A lado del Mesías, hijo de Judí, el Baruc siríaco y algunos tratados del Talmud (por ej. Suk 52*a*) conocen un Mesías hijo de José o de Efraím que sufrirá y morirá en la guerra contra Gog y Magog.

Si las concepciones mesiánicas varían en el fariseísmo, mayores aún son sus oscilaciones de secta a secta. Los samaritanos esperan un Mesías llamado *Ta'eb* con sus rasgos propios[9]. Los esenios de Qumrán esperaban un Mesías[10], pero quizá fueran varios, porque si hay textos que haban *del* Mesías de Aarón y de Israel, otros se refieren a *los* Mesías de Aarón y de Israel. En todos los casos aguardan a un Mesías, que ya no sale de José o de Judá, sino de Leví. En la llamada "Regla de la Congregación" ese Mesías ocupa un lugar secundario al lado del sacerdote. Pero todo parece indicar que las concepciones de la comunidad han evolucionado[11]. Finalmente, si los escritos del Nuevo Testamento sólo conocen un Mesías, no por ello resulta fácil reducir a la unidad las diversas cristologías que expresan.

Los candidatos mesiánicos

No obstante, cabe señalar un común denominador a todas las concepciones que se hacían del Mesías esperado: introducirá un "reino", que no será el de las potencias extranjeras. Los Targums[12], que pretenden hacer accesible la Biblia al pueblo que habla arameo, traducen Mesías por Rey Mesías. Sabemos la importancia que tuvieron en el tiempo del Nuevo Testamento. En efecto, según el libro de los Hechos de los apóstoles (5, 34-37), cuando el fariseo Gamaliel, discípulo de Hil·lel y maestro de san Pablo, toma la palabra para tratar el hecho cristiano, recuerda como puntos de comparación a Teudas y a Judas Galileo, cuya acción fue efímera. Nosotros conocemos a

esos dos personajes por el historiador Flavio Josefo. Teudas perdió la vida cuando Cuspio Fado era procurador de Judea (44/45 de nuestra era): "un mago llamado Teudas persuadió a una gran multitud de gente para que le siguiera, llevándose sus bienes hasta el Jordán; pretendía ser profeta y poder, a una orden suya, dividir las aguas del río asegurando a todos un paso fácil. Diciendo eso sedujo a mucha gente. Pero Fado no les permitió abandonarse a su locura, y envió contra ellos a un escuadrón de caballería que cayó de improviso sobre ellos matando a muchos y tomando vivos a los demás. En cuanto a Teudas fue hecho prisionero, y los jinetes le cortaron la cabeza llevándola a Jerusalén"[13].

Judas Galileo, nacido en Gamalá, en el Golán, perteneció a una generación anterior. Bajo el reinado de Arquelao, hijo de Herodes el Grande, se separó de los fariseos para fundar un partido nacionalista, negándose a aceptar la soberanía romana; convenció a sus partidarios para que no se inscribiesen en el censo de Quirinio en Judea[14] y para que atacasen a quienes lo hacían. Sus hijos Eleazar y Menajem dieron que hablar durante la rebelión judía. "Este Judas reunió en torno a Séforis en Galilea a una tropa de desesperados e hizo una incursión contra el palacio real; habiéndose adueñado de todas las armas que allí había, equipó a quienes le acompañaban y se llevó todas las riquezas que había encontrado en el lugar; aterrorizó todos los contornos con sus algaradas y pillajes, aspirando a obtener una gran fortuna y hasta los honores de la realeza, pues esperaba llegar a esa dignidad, no por la práctica de la virtud sino por el mismo exceso de su injusticia"[15]. Esto ocurría en Galilea, a 6 kilómetros de Nazaret, donde Jesús, hijo de María, cumplía por entonces los diez años.

Josefo nos da otros nombres de pretendientes a la realeza, que alardeaban de disponer de poderes sobrenaturales: "Agreguemos además a Simón, antiguo esclavo del rey Herodes, hombre bello, cuya gran estatura y fuerza física le inspiraban gran ambición y confianza. Exaltado por el desorden de los negocios, tuvo la audacia de ceñir la diadema, y tras haber reunido a un cierto número de gentes, se hizo proclamar rey por aquellos locos, figurándose tener para ello más méritos que ningún otro; incendió el palacio de Jericó entregando sus riquezas al pillaje y arrasó a fuego otras mansiones reales en muchos lugares del país, dejando que lo saqueasen todo. Y hubiera hecho cosas aún peores, si no se hubieran apresurado a castigarle"[16].

Josefo continúa: "También un cierto Atrongés, aunque no era ilustre ni por la nobleza de sus antepasados ni por la grandeza de sus méritos ni por la abundancia de sus riquezas, y que no era más que un simple pastor absolutamente desconocido de todo el mundo y notable sólo por su altura y por la fuerza de sus brazos, osó aspirar a una realeza cuya adquisición le proporcionaría la alegría de ser aún más cruel... Tenía cuatro hermanos..., a los que consideraba como el bastión de su reino, cada uno de los cuales mandaba un cuerpo de tropas, porque a su alrededor se había reunido una gran turba... En cuanto a él, coronado con una diadema, tenía consejo sobre sus asuntos y todo lo regía de un modo soberano. Este hombre conservó largo tiempo su poder, llevando el título de rey y obrando a su libre albedrío"[17].

Citemos, para terminar, al falso profeta egipcio, al que se alude también en el libro de los Hechos de los Apóstoles (21, 38), ya que el tribuno romano lo identificó de primeras con san Pablo: "Más funesto aún para los judíos fue el falso profeta egipcio. Apareció bajo este nombre en el país un charlatán, que se atribuía la autoridad de un profeta y que supo reunir en torno suyo a treinta mil ingenuos. Dando un rodeo los condujo desde el desierto hasta la montaña llamada de los Olivos; desde allí fue capaz de marchar sobre Jerusalén y de adueñarse de ella por la fuerza, después de haber vencido a la guarnición romana; después reinaría allí como tirano sobre el pueblo con el apoyo de los satélites que le acompañaban en su invasión"[18].

Todos estos movimientos acabaron de modo lamentable. Se comprende por qué los candidatos a Mesías resultaran sospechosos a las autoridades judías y romanas y por qué Jesús de Nazaret prefirió otro título, menos suceptible de galvanizar las pasiones. No obstante la comunidad cristiana se lo reconoció. Si el Mesías debía ser un Rey-Mesías, queda por saber qué tipo de realeza mesiánica había preparado la Biblia y cómo los autores del Nuevo Testamento han registrado esta creencia de la comunidad cristiana de que Jesús de Nazaret era el Rey-Mesías esperado. Del principio al fin de la Biblia se trata de un rey, ¿pero qué rey?

Veremos, pues, cómo la comunidad creyente entendió lo que un rey representaba para ella en su alma y su conciencia. Ante todo ¿por qué le llamó Mesías? (capítulo I). Los modelos extranjeros que ella encontró al sentir la necesidad de un jefe llamado Rey y Mesías (capítulo II), y las primeras rectificaciones introducidas por los autores bí-

blicos (capítulo III). Escucharemos después a los profetas: cómo en sus críticas severas al gobierno monárquico preparaban la verdadera figura bíblica del Mesías (capítulo IV), a la que se mantuvo fiel la comunidad, incluso tras la ruina de la monarquía (capítulo V). Al tiempo del exilio asistiremos a la eclosión de una nueva alianza en torno a la nueva figura de David (capítulo VI). Ése será el tiempo de la espera, con un Mesías aaronita que asegura una presencia litúrgica de Dios (capítulo VII). Esa espera es ya una vida en esperanza sostenida por una liturgia auténtica (capítulo VIII). Y, por fin, se acercan los últimos tiempos. El Mesías se convierte en el Mesías escatológico (capítulo IX), al que la comunidad cristiana reconocerá desde la nueva crisis que desemboca en la ruina del templo de Jerusalén y en el fin del mesianismo aaronita.

Capítulo primero

LA PALABRA "MESIAS" Y SU EMPLEO EN LA BIBLIA HEBREA

Acabamos de ver cómo el término "Mesías" se refería ante todo a una personalidad real, encargada del bien de su pueblo. Pero en nuestro lenguaje la palabra va ligada de tal modo a una felicidad extraordinaria, que siempre nos sentimos tentados a insistir en el aspecto "ideal" de ese monarca. Lo mesiánico parece evocar siempre en nuestros contemporáneos algo no realizado, un futuro bastante quimérico. El mesianismo parece separado del Mesías bíblico, hasta el punto de que Kalusner, un gran erudito de notable apertura, tras algunas páginas dedicadas a las "alusiones a las ideas mesiánicas" en los viejos textos bíblicos, considerados como "material embrionario", pasa rápidamente a las "ideas mesiánicas" en Amós y Oseas, cuando el término Mesías no se encuentra allí ni una sola vez. Como él mismo reconoce, en el profeta Amós no hay "la menor mención de un Mesías individual"[1]. Amós habla mucho de punición y de juicio, un algo de restauración; hay un versículo, por lo demás discutido, que habla de la casa de David que será reconstruida. Esto serían las nociones mesiánicas. En Oseas, continúa diciendo Klausner, la punición afecta a la reforma social, y es en Os 3, 5 "donde tenemos ante nosotros la primera huella de un Mesías personal"[2], ya que se trata del retorno de Israel a David su rey. Si el Mesías es un rey puramente ideal, puramente escatológico en el sentido de que no se verá nada antes del fin del mundo, ¿por qué entonces los apóstoles y la comunidad del Nuevo Testamento han podido llegar a reconocerlo en la persona de Jesús de Nazaret?

Dejando de lado la palabra "escatológico", que se presta a confusión[3], hemos de partir del término mismo tal como aparece en la Bi-

blia, a reserva de ver cómo en el curso de la historia de la composición de la Biblia en Israel, en medio de los conflictos partidistas, ha podido ir cargándose de nuevos sentidos, pero sin abandonar los textos antiguos ni su sentido primero[4]. Se trata de un problema de historia religiosa, pero a partir de los textos en que las palabras tienen un significado preciso en el momento en que se emplean.

En la Biblia se emplea 38 veces la palabra *meshiah-Mesías.* Si adoptamos la división de la Biblia hebrea, ésta sería la distribución:
1. En la *torah* 4 veces: Lev 4, 3.5.16; 6, 15.
2. En los *primeros profetas* 18 veces, nunca en los libros de Josué y de Jueces, siempre en los llamados libros de Samuel: 1Sam 2, 10.35; 12, 3.5; 16, 6; 24, 7.11; 26, 9.11.23; 26, 16; 2Sam 1, 14.16.21; 19, 22; 22, 51; 23, 1. El término desaparece en el libro de los Reyes.
3. En los profetas llamados *posteriores* sólo 2 veces: Hab 3, 13; Is 45, 1.
4. En los Hagiógrafos 14 veces, diez de las cuales en los Salmos (2, 2; 18, 51 = 2Sam 22, 51; 20,7; 28, 8; 89, 39.52; 105, 15; 132, 10.17), una vez en las Lamentaciones (4, 20); dos en las Crónicas: 1Cró 16, 22 (= Sal 105, 15) y 2Cró 6,42; finalmente dos veces en Daniel (9,25.26).

Así pues, la mayor parte de las veces la palabra se encuentra en los libros de Samuel y en los Salmos. Se trata por lo general del rey, pero con expresiones de cuando en cuando curiosas, que será necesario explicar. En el Levítico se trata del gran sacerdote, en Sal 105, 15 de los patriarcas y en 2Sam 2, 21 del escudo. Los casos en que el valor del término resulta más difícil de determinar son los de los Salmos, porque la colección se hizo después de la caída de la monarquía, cuando ya no había un rey vivo, y también en Daniel 9 donde el lenguaje es ya apocalíptico. Los textos que nos dan el sentido primitivo del término son sin duda alguna los libros de Samuel que versan sobre los comienzos de la monarquía. Podemos distribuirlos en tres categorías:

a) Se habla del *Mesías* en términos generales. Así el Cántico de Ana, en 1Sam 2, termina en el v. 10 poniendo al "Mesías" en parangón con el "rey" que recibe su fuerza del Señor Dios. Un poco más adelante (2, 35) un discurso anuncia la desaparición de la casa del sacerdote Helí y el establecimiento de una nueva dinastía sacerdotal que se mantendrá "delante del *Mesías*". Éste es, por consiguiente, un personaje notable. Y eso es, en efecto, lo que sugiere 1Sam 12, 3 y 5. Un

pesonaje tan prestigioso que Samuel en su ancianidad puede ser llamado a comparecer delante de Yahveh y de su *Mashîah*, apareciendo asociados los dos personajes, el divino y el humano.

b) En otra serie de textos el *Mesías* es Saúl. Pero la manera en que se habla de él muestra que no es tanto la persona de Saúl la que cuenta, sino su oficial y dignidad. Así en 1Sam 24, 6.11, David considera una monstruosidad (*halîlah lî*) levantar su mano contra el *Mesías* del Señor, y prohíbe a sus hombres que lleven a cabo ninguna acción contra aquel mesías, cuando la tienen a su merced. En el relato paralelo de 1Sam 26, que parece referir el mismo acontecimiento[5], se habla cuatro veces del *Mesías.* Quienquiera que alce su mano contra él no podrá ser considerado inocente (v. 9). También son culpables sus servidores que no han velado por él (v. 16). Y porque David no ha levantado su mano contra el Mesías del Señor, se le imputará como justicia (v. 23).

El *Mesías* es, pues, una persona que participa de la santidad, de la sacralidad de Dios mismo. Eso es lo que declaran textos como 2Sam 1, 14 y 16. David hace ejecutar al amalecita que confiesa haber matado a Saúl. Y probablemente no es casualidad que el Cántico de Ana, que acaba mencionando el don hecho por Dios de "su fuerza a su rey" y "el cuerno de su *mashiah*", mencione en el v. 2 la santidad *(qdš)* del Señor.

c) Una tercera serie de textos se refiere a David; pero también aquí David es una vez más como *Mesías* no tanto un individuo sino una función. Ante todo en el capítulo 16 cuando Samuel se presenta diciendo que va a ofrecer un sacrificio en Belén, junto a los hijos de Jesé, y cree hallarse en presencia del Mesías de Yahveh cuando se encuentra ante el primogénito Eliab.

Después hay que esperar hasta 2Sam 19, 22 para encontrar de nuevo el término. Abisay, hijo de Seruyá, la hermana de David, piensa que Šimí merece la muerte por haber levantado su mano contra David, al menos maldiciéndole y lanzándole piedras (cf. 16, 6). David se niega a hacerlo, pero en su testamento encargará a Salomón, su hijo y heredero, que no deje impune a Simí. La ofensa había sido lo bastante grave como para que la punición tomara cuerpo entre las últimas voluntades del padre (y ya se sabe el valor religioso de esas últimas voluntades): Salomón sabrá ejecutarla con fidelidad. En Guilgal, tras una especie de nueva entronización después de la rebelión de

Absalón, "¡hoy nadie ha de morir en Israel!" (19, 23). En días así fácilmente tenía lugar una amnistía, sin embargo aquella falta no debió quedar absuelta.

Y un último texto: 2Sam 23, 1 introduce las últimas palabras de David o, al menos, contienen elementos muy arcaicos derivados de las metáforas reales egipcias[6] que se han enlazado con otros elementos discordantes con el contexto[7]. En todo caso, el capítulo empieza con los títulos de David, entre los cuales está el de *Mesías* del Dios de Jacob[8].

¿Cuál es, pues, el sentido de ese título real que ponía al rey en relación directa con la divinidad, toda vez que la expresión usual es "el Mesías de Yahveh", pudiendo ser sustituido Yahveh por "Dios de Jacob" o un pronombre sufijo?

Como enseñan los gramáticos, ***mashîah*** (Mesías) es, en efecto, un adjetivo de tipo *qâtîl*, con tres consonantes y dos vocales largas, una â que desaparece delante del complemento y una î larga también y más estable. Ese tipo de adjetivos es muy corrientemente la expresión de un pasivo como *'âsîr*, prisionero, ***nâzîr***, consagrado, ***pâqîd***, prepuesto, ***nâsî'***, el que ha sido elevado (en dignidad), ***sâkîr***, el que es alquilado (por un salario), ***hâsîd*** el que es objeto de la benevolencia divina, ***nâbî'*** el que ha sido llamado (a la función profética). A veces esta forma de adjetivos corresponde a un antiguo participio activo babilónico; pero los textos del libro de Samuel, que acabamos de recordar, nos muestran al rey, bajo la moción de Yahveh, el dios nacional de Israel, como los antiguos reyes de Akkad, Sargón y Naram-Sin, se presentan como los "ungidos (***pašîšê***) de Anu"[9], el dios supremo de los asiro-babilonios.

La raíz ***mâshah***, en efecto, de la que deriva el término "***meshîah*** de Yahvéh" (o ***mashîah*** "ungido"), quiere decir "***ungir***". Es una acción muy concreta, que no se hace necesariamente con aceite, aunque sí las más de las veces. Así, cuando el profeta Jeremías (22, 14) habla de las construcciones de Yoyaquim, menciona la madera de cedro que se pinta de rojo[10]. Pues bien, el verbo que nos vemos obligados a traducir por "pintar" es precisamente ***mâshah***. Sobre una superficie absorbente se extiende un líquido espeso que la penetra. También se pueden embeber de aceite las ofrendas (Lev 2, 4; 7, 12).

El rey es el "ungido de Yahveh" porque en su entronización recibía la unción con óleo[11] que le ponía al servicio de la divinidad. ¿Por

qué ese rito litúrgico gozó de tanta preferencia en Israel, que llegó a designar por antonomasia al rey que respondería las esperanzas del pueblo? Para comprenderlo hay que familiarizarse ante todo con la ideología real de los peublos a los que Israel quería imitar a finales del II milenio, así como los ritos que la expresaban oficialmente con su rico simbolismo.

En efecto, no olvidemos que cuando el pueblo demandaba a Samuel que les diese un rey, pedía un rey "como lo tienen todas las naciones". Era el modelo extranjero el que se quería imitar. La Biblia ha retenido que el rey debía juzgar (1Sam 8, 6; cf. v. 20); lo que en el lenguaje de la época equivalía a tomar decisiones ejecutorias, incluso contra los recalcitrantes. El rey debía también "salir al frente de los israelitas a combatir en nuestras guerras" (v. 20). Y así los salvaría (1Sam 9, 16) de las potencias extranjeras, ammonitas y filisteos. Esa salvación sólo llegaría en nombre del Dios nacional y militar, aunque no sería menos religioso. Nos encontraremos con toda una serie de indicios que dan a entender claramente cómo la demanda popular iba más allá del simple plano profano. Para comprender las reticencias de Samuel y de los autores bíblicos, hay pues que empezar por conocer esos modelos extranjeros con los que el pueblo soñaba.

Capítulo segundo

LA REALEZA, SU IDEOLOGÍA Y SUS RITOS EN EL ORIENTE ANTIGUO

Todavía se puede discutir el carácter sacro de la realeza en Israel, porque los autores bíblicos no la aceptan sin más ni más, y, fuera de la propia Biblia, no disponemos apenas de testimonios directos sobre la vida de los israelitas a finales del II milenio a.C. Pero los estudios de nuestro siglo no permiten duda alguna sobre el carácter sagrado de las dinastías en el Oriente antiguo (cf. Excursus 2). Esto no quiere decir que tal carácter sacro sea idéntico en todas partes y que podamos hacernos una idea clara fácilmente de las creencias populares y de las ideologías de corte. La ideología de Babilonia no era la de Egipto ni tampoco la de los hititas de Anatolia. En cuanto a los pequeños reinos de la costa mediterránea, conviene distinguir cuál de las tres grandes culturas políticas más les influía. A eso se suma que tal o cual expresión oficial podía significar cosas distintas para la mujer de pueblo, como la de Teqoa (2Sam 14) que fue a quejarse ante David, y para el sabio que ejercía sus funciones en el aparato administrativo del reino. Pese a lo cual hay una cierta mentalidad común, a la que no podían escapar los contemporáneos de Saúl, de David y Salomón; mentalidad que se vislumbra a través de los diversos testimonios que ahora hemos de consultar.

Comenzaremos por Egipto. No sólo era el grande y prestigioso vecino del nuevo Estado de Jerusalén, sino que su influencia política había dominado la región desde 1580 a 1150 a.C., y era muy natural que los príncipes de Canaán mirasen a ese modelo, incluso para reaccionar contra él.

1. Egipto

Los textos oficiales afirman la divinidad del faraón con demasiada frecuencia, como para que se pueda dudar al respecto[1]. Mas, para los egipcios como para los hombres del Oriente antiguo, la noción de Dios no era la del ser perfecto, todopoderoso, omnisciente...; era más bien una potencia cósmica con la que el hombre debe contar en su propia existencia[2] para utilizarla, para defenderse, y también desde luego para reconocerla y adorarla. El problema, pues, no está tanto en saber qué eran los reyes sino más bien en saber qué eran los dioses. En su libro *De la divinité du Pharaon*[3], G. Posener ha demostrado cómo, al lado de las afirmaciones oficiales, los egipcios eran conscientes de algunas debilidades del faraón: tenía que implorar a los dioses en caso de peligro, estaba sujeto a la enfermedad y la muerte; era humano, demasiado humano, diría Nietzsche, aunque también los dioses y las diosas del panteón egipcio estaban expuestos a las debilidades. Podían ser vencidos, como Seth frente a Horus, dispuesto a reemprender el combate. En los textos de las pirámides, ¿no les ocurre a los dioses que son devorados por el faraón triunfante que se asimila su substancia?[4]

Aun así, cuando se trata del gobierno del país, el faraón pertenece a la naturaleza de los dioses que actúan en este mundo.

A. El título de rey[5]

Cinco son los nombres[6] que expresan la personalidad del faraón, presencia activa en medio de las fuerzas activas divinas.

1.° El primero de esos nombres es el de Horus, su nombre real que evoca la presencia del rey en el palacio del que irradia la potencia del dios.

2.° El nombre segundo, *nebty* (de las dos diosas), ya no vincula al rey con Horus, sino con las dos diosas, veneradas una en el norte (Buto) y la otra en el sur (Hieracómpolis), antes incluso de que se fusionasen los dos reinos bajo el cetro de Menes.

3.° El nombre tercero, Horus de oro, resulta más misterioso. Del oro se decía a veces que era la carne de los dioses, debido a la forma de los ídolos. En época tardía ese nombre evocaba el aspecto victorioso de Horus.

4.º El cuarto nombre, o prenombre, es doble como el segundo, y literalmente habría que traducirlo "el del junco y de la abeja". Es el nombre real por excelencia, que une el alto Egipto (el junco) y el bajo Egipto (la abeja).

5.º Y, por fin, viene el nombre propiamente dicho, que el rey lleva antes de su accesión. Pero ese nombre va siempre precedido de la expresión "hijo de Re'"; hijo del dios solar, que regula la vida de Egipto con el ritmo de los días o de las estaciones. Ese nombre señala también el carácter divino del faraón.

Impregnado así de divinidad, el faraón se ve reconocer múltiples atributos divinos, que detallan ciertos textos como la estela de Sehetepibre[7], enseñanza del Imperio medio egipcio (hacia el 1800 a.C.) que a menudo fue recopiada en los siglos siguientes:

"Adorad al rey Ni-maat-Re (Amen-em-het III) que vive para siempre en el interior de vuestros cuerpos, y uníos a su Majestad en vuestros corazones. Él es *Sia* (discernimiento) que se encuentra en los pechos y sus ojos escrutan todos los cuerpos. Él es *Re',* gracias a cuyos rayos vemos. Es aquél que, más que el disco solar, ilumina al doble país[8]. Es el que hace al país más verde que no lo hace el Nilo en su crecida, porque llena al doble país de fuerza y vida. Las narices sienten frescor cuando se aleja su cólera, y respiran cuando él está en paz. Él alimenta a quien está a su servicio; sostiene al que sigue su ruta.

"El Rey es fuerza de vida *(Ka),* su boca es un decreto *(Hu).*

"Quien viene a la existencia es creación suya, es el dios alfarero *(Khnum)* de toda carne, el procreador que da el ser al pueblo. Él es la diosa Bastet que protege al doble país, y quien la adora está al abrigo de su brazo. Él es la diosa leona contra el transgresor de su orden y aquel a quien él odia está sujeto al mal."

Este texto no constituye una excepción. Los mismos conceptos se encuentran en el himno de accesión al trono de Ramsés IV[9] y en el de Meneftah[10]. Quedan por precisar los poderes de esas potencias divinas, de los que él participa. Algunos son relativamente fáciles de identificar como el dios sol Re' al que Egipto debe la alternancia del día y de la noche, así como la alternancia de las estaciones con la inundación benéfica. Pero otros exigen una mayor precisión, lo que nos permitirá comprender mejor los poderes atribuidos al rey de Israel.

Hu es el mandamiento, la orden dada por el rey, y sus súbditos

pueden y deben reconocer en ella una orden divina, cuya obediencia es beneficiosa. Sehetepibre continúa, en efecto: "Aquél a quien el rey ama será honrado, pero no hay sepulcro para quien se rebela contra él y su cuerpo será arrojado al agua." Es el tema de las enseñanzas acerca de la "lealtad" (Posener). El rey emite sus decretos[11] que tienen un valor divino, y dan "soplo de vida" a sus súbditos[12]. Con el mandamiento en la boca, también pertenece al rey el tener discernimiento *(Sia)*[13] en el corazón, designando éste el conjunto de las facultades interiores del hombre, afectivas, intelectuales y voluntaristas. *Sia* es la percepción, el conocimiento, incluso la toma de conciencia. Se decía que Ptah, el dios de Menfis, lo había creado todo con Hu y *Sia*[14], divinizados a su vez. Del faraón se llegó a decir: "*Hu* está en su boca, *Sia* está en su corazón: su palabra es el templo de Maat"[15].

¿Qué es *Maat* en ese lenguaje mítico-litúrgico?[16] Es la verdad y se opone a la mentira. Es la justicia y su visir es el sacerdote. Pero *Maat* es, sobre todo, "el equilibrio de todo este universo, la relación armoniosa de sus elementos" (S. Sauneron). También el faraón se esfuerza por "hacer el país floreciente como en la época primera, gracias a los pensamientos de Maat"[17]. Se la considera como la hija del gran dios de la armonía del universo, Re'. "Porque el rey es hijo de Re', imagen de sus miembros, vive de Maat"[18]. Ofrece Maat a su padre todas las mañanas, en un rito cotidiano. "Yo hago brillar a Maat a la que Re' ama, dice Hatshepsut. Yo sé que vivo por ella; ella es mi alimento, como de su esplendor, soy su semejanza, que procede de sus miembros, una sola cosa con él"[19]. Al recibir y dar a Maat, hija de Re', el rey participa en la función reguladora y benéfica del dios sol.

La enseñanza de Sehetepibre dice también que el faraón es *Ka*. Frankfort define esta palabra como "fuerza vital"; pero "entre los egipcios hay pocas nociones abstractas tan difíciles de definir exactamente" (S. Sauneron). Cada hombre tiene su *Ka*, y "por su *Ka* puede un hombre realizar cualquier cosa" (Frankfort). Cuando el hombre muere, se dice que retorna a su *Ka*. Se transfigura "de tal forma que la eternidad le cambia en él mismo", diría Mallarmé. El rey tiene muchos *Kas*. Sólo el *Ka* del rey es personalizado y descrito. Un relieve nos muestra el *Ka* de la reina Hatshepsut abrazándola a ella misma. Cuando la reina se manifiesta como tal, un texto de su célebre templo al pie del acantilado de la montaña tebana proclama: "Tu corazón está jubiloso con tu *Ka* para siempre"[20]. Para mostrar el carácter di-

vino del rey en su mismo desarrollo se dirá que el rey y su *Ka* son alimentados por cuatro diosas, de las que reciben, salud, vida y buena fortuna. Para expresar el poder del faraón Unas los textos de las pirámides dirán: "Unas descuella en poder, sus brazos no decaen. Él es verdaderamente el jefe, su *Ka* está con él" (Pir 375). Para exaltar el poder de Horus, capaz de vengar a su padre Osiris, encontramos en los mismos textos: "¡Oh, Osiris, faraón, Horus te protege, él y su *Ka* que está en él han actuado, y tú estás satisfecho en tu nombre de *Ka-Satisfecho*" (582). El *Ka* es, pues, la potencia de vida integral del hombre; está personalizada en el rey sin identificarse con él. Veremos cómo en la Biblia está expresada esa potencia superior que remedia la debilidad congénita del hombre, incluido el rey.

B. Los ritos reales

Provisto de tales títulos, que expresan el carácter sobrehumano de los poderes que representa, el rey manifiesta ese poder a los ojos de la corte y del pueblo por medio de los ritos. Los ritos simbolizan y dramatizan lo que sin ellos quedaría en un plano un poco abstracto. Con Fairman[21] podemos presentar los ritos reales bajo tres rúbricas que designaríamos como la emergencia del rey, su acción y su sucesión.

a) El rey nace como dios de un dios[22]. Las etapas del nacimiento son descritas en los relieves comentados por textos, especialmente en Deir-el-Bahari relativos a la reina faraónica Hatshepsut[23] (hacia 1504-1483 a.C.) y en Luxor sobre Amenofis III (hacia 1408-1372). Las "casas del nacimiento" o *mammisis* dedicadas al nacimiento del rey-dios[24] completan la documentación, así como los cuentos —por ejemplo los del papiro Westcar— que se refieren sin ningún equívoco a esos nacimientos divinos. Un dios inferior llega para prevenir a la reina; después el dios procreador toma la forma del rey reinante y se acerca para unirse a la reina madre[25] en una hierogamia (o teogamia). El futuro faraón nace, es amamantado por la diosa[26] y después es entronizado.

Si esa hierogamia resultaba sospechosa y se ponía en duda la legitimidad del faraón a causa de las tensiones en el seno de la familia (Tutmosis III y su tía Hatshepsut) o de una usurpación (Harsiotef el Etíope), podía haber un oráculo sobre la elección del rey por parte del

dios o un signo hecho por una estatua divina durante una procesión o una revelación en sueños[27].

El futuro rey va creciendo y a menudo será asociado al trono antes de la muerte de su padre. Se dice entonces que su progenitor "le abraza" como Osiris abraza a Horus, y que le hace "aparecer" como rey[28]. En caso contrario, la accesión al trono tiene lugar la mañana siguiente a la muerte de su predecesor.

Para la coronación había que esperar un día favorable, preferentemente el primero de año[29], y, como había dudas en las estaciones egipcias, el día primero del primer mes de la estación de invierno. Entonces terminaban las fiestas del entierro de Osiris. La renovación de la naturaleza coincidía con la renovación de la realeza. Con ocasión de esa fiesta se levantó el pilar *Djed*[30], símbolo de Osiris que representaba la eternidad. Al día siguiente empezaba la fiesta de la coronación del rey que, en Edfu[31] como en Dendera, es el del Halcón[32] sagrado. El rey, Horus halcón viviente, es entronizado por el dios Horus de Edfu en el "lugar de la aparición". Después recibe los atributos de la realeza sobre el universo y es ungido[33]. Más importantes que la unción eran las lustraciones abundantes de agua, símbolo de la vida, que han inducido a A. Gardiner a hablar del "bautismo del faraón"[34]. Sin embargo, en Egipto el rito más importante no era la unción ni la lustración, sino la coronación. Al recibir las dos coronas del alto y del bajo Egipto, dotadas de poderes por dos diosas del alto y del bajo Egipto, el rey participará de su poder. Entona entonces un himno y una letanía, y se dirige a ellas para recibir su poder. Esa potencia recibida por el faraón se manifestaba en algunos ejercicios atléticos (equitación, carrera, remo, arco)[35].

Se proclaman los títulos reales fijados por los dioses. El rey se sienta en el trono, acto que constituye su "aparición"[36] como rey del alto y del bajo Egipto. Recibe los cetros. Después los emblemas divinos acompañan al rey con gran aparato en la grandiosa procesión hasta el santuario en el que honra a los dioses, y en especial al dios Amón. Los dioses escribas consignan su nombre sobre las hojas del árbol sagrado. Estalla el júbilo y siguen los banquetes.

b) Así investido del poder divino, el rey va a infundir a su país una renovación de vida, comprometida por la muerte de su predecesor. Es la "renovación de los nacimientos" de Seti I o de Amenofis I. El rey difunto es asimilado y transfigurado en Osiris, el rey de los

muertos enterrados en Occidente. El nuevo rey es el Horus viviente, que recibe, de su padre Re', a Maat, la diosa hija suya. En contraposición al caos *isfet,* Maat representa lo justo, lo verdadero, la armonía. Hemos visto que cada mañana el faraón ofrece Maat a su dios[37]. El ritual cotidiano celebrará la unión del rey con Re' por medio de Maat. Cada noche Re' atraviesa las aguas abisales y se enfrenta a la serpiente Apofis antes de emerger por la mañana: el rey se baña de mañana en el lago sagrado antes de que salga el sol, y emerge como su padre: puro y rebosante de vida. Junto con su padre otorga la luz al país, cada mañana el país toma forma y es creado[38], y es él quien da a cada uno "el soplo de sus narices"[39]. En bien de su pueblo el dios Re' le hace partícipe del poder de los dioses:

1. Con ayuda de los dioses (Amón, Montu, Seth...) sale victorioso de los enemigos en las batallas, ya se trate de Tutmosis III en sus campañas asiáticas, de Ramsés II contra los hititas en Cades o Menef-tah contra los libios[40]. Los enemigos no son sino rebeldes, "viles rebeldes", porque la realeza del faraón es de derecho tan universal como la de Re'. El símbolo de esa potencia militar y sobrenatural es la cobra que lleva en la frente, aunque también lo es el rocío[41]. Hay un ritual de "execración" de los príncipes extranjeros amenazadores, con textos escritos sobre estatuillas que representan a tales jefes con las manos atadas a la espalda y de rodillas[42].

2. El faraón debe administrar una justicia equitativa a sus súbditos. El faraón "es juez, ante todo como imagen y representación de Re'" (Frankfort, p. 214). "Debe arreglar las querellas de los hombres según derecho"[43]. Y lo hace, gracias a Maat y a los visires que instituye dándoles consejos imperativos sobre el deber de escuchar a los pleiteantes[44]. Lo hace todo y nada se le escapa, mas no sin que tenga que informarse entre numerosos colaboradores[45]. Emite decretos divinos[46] y promulga edictos de reforma cuando se dan abusos (Horemheb).

3. Es el verdadero sacerdote del país, tanto si el santuario en que debe oficiar es nacional como local[47]. Es el oficiante en el culto cotidiano así como en el culto festivo. Aunque otro sacerdote ocupe su lugar, "todos los actos de culto los realiza teóricamente el rey"[48]. Dirige al clero, construye los templos como lo hará Salomón y vela por la regularidad del culto.

Es, pues, el mediador nato entre los hombres y las potencias divi-

nas en las que participa por filiación. Comunica y dialoga con los dioses como Piankhi: "No hago nada que no lo sepa el dios", dice antes de combatir... "Cara a cara, oh Ramsés, yo estoy contigo! ¡Yo soy tu padre! Mi mano está contigo y yo valgo más para ti que cientos de miles", dice Amón a Ramsés en medio de la batalla de Cades. "Ven a mí regocijándote de ver mi belleza", dice el mismo Amón a Tutmosis III tras sus batallas en Siria. Sabe implorar a la divinidad y darle gracias. Pero es sobre todo por medio de los ritos que permite a las potencias de la naturaleza actuar en el país para la prosperidad del pueblo. Horus viviente, es el hijo de Osiris, dios del grano cuyas espigas brotan del sepulcro, y venga a su padre con el renacimiento anual de la vegetación. La gran fiesta de las cosechas es la de Min: después que el faraón se dirige al templo para hacer libaciones y presentar el incienso, la estatua es conducida en una gran procesión entre los cantos de los cosecheros hacia un templo provisional en medio de los campos.

La fiesta de Edfu, que celebraba el matrimonio sagrado entre el Horus de Edfu y Hathor de Dendera, tal vez incluía una hierogamia entre el rey y la reina. En todo caso, como "toro de su madre", obtenía de Hathor, diosa de las cosechas, de las espesuras y de la procreación del ganado, que asegurase la fertilidad del valle. En la pirámide del rey Unas leemos que "Unas se unirá a su madre, la gran vaca salvaje" (Pir 388).

c) La potencia vivificadora del rey podía debilitarse. Algunas fiestas renovaban la vitalidad real. Así la fiesta anual de la confirmación del poder regio[49]. También, con un intervalo de tiempo mayo, la fiesta de *Sed,* que a menudo se traduce con el término "jubileo"[50]. En la época de las primeras dinastías se celebraba cada 30 años, después ese período se abrevió. Se había construido y dedicado un templo especial. Las estatuas de los dioses llegaban de todo Egipto y el pueblo rendía homenaje al rey proclamando su lealtad. Como en su entronización, el rey tenía que atravesar un campo simbólico en la dirección de los cuatro puntos cardinales y se desarrollaban unas procesiones. Así se había restaurado la unión del rey con las potencias divinas, tal como la había celebrado su coronamiento.

d) El pueblo y sobre todo la corte sabían, no obstante, que el rey envejecía y moría, período peligroso en el que triunfaban las fuerzas del caos. ¿Cómo asegurar la perennidad de esa presencia divina en el

rey, la presencia de Re', de Horus, de las dos diosas del alto y del bajo Egipto, todos unidos en su persona?

Ante todo se reconocerá que el rey muerto vive para siempre. Ha subido a los cielos[51] convirtiéndose en una de las estrellas que jamás desaparecen del horizonte. Los textos de las pirámides lo decían: "Pepi (o Unas) no ha muerto, no ha desaparecido" (Pir 167). El rey muerto es entronizado como Osiris, "el primero de los occidentales" (recuérdese que los difuntos eran enterrados en la orilla occidental del Nilo); su hijo, el nuevo rey, trabaja para él y conserva sus monumentos sobre la tierra.

Ese hijo se ha convertido en Horus viviente. Un viejo ritual prehistórico, reinterpretado a comienzos del segundo milenio, y que algunos han calificado como "el drama de la sucesión"[52], significa la continuidad de la función real a través de la sucesión de sus titulares. Del mismo modo que Horus viviente abraza y se une a su padre difunto, Osiris, así también se unen y abrazan el Faraón difunto y el nuevo rey. La erección del pilar *Djed,* símbolo a la vez de Osiris y de la eternidad, es uno de los ritos esenciales que expresa la fe de Egipto en la función faraónica por ella las potencias divinas protegen y fertilizan el país y a sus habitantes. El ritual comporta asimismo la inmolación de un buey, convertido en símbolo de la vitoria sobre los enemigos. La inmolación va seguida de un gran banquete para el pueblo, signo de la abundancia durante el reinado. Mientras que las divinidades no todas son buenas, como Sekhmet que asesinaba a la humanidad y se bebía su sangre, el faraón es realmente un "dios bueno", *ntr nfr.*

Todo ello es una simbólica y no una metafísica. Los egipcios eran demasiado listos como para engañarse con las imágenes y la mitología. Conocían la relatividad de las interpretaciones propuestas y no las convertían en una dogmática. Conocían las debilidades del rey y de la sociedad. Circulaban pequeñas historias sobre el rey Pepi y el general Sisene[53]. En las escuelas de escribas del imperio medio (2000-1750) los alumnos copiaban las quejas de un campesino contra la administración faraónica.

No se puede decir que hubiera una ideología consistente, pues las "ideas" no estaban claras. Pero en los ritos Egipto vivía su esperanza y su alegría de vivir, que sostiene su "gran casa", faraón y la administración, y que se sostiene a su vez a lo largo de crisis y decadencias, y ello durante más de 3000 años.

2. *Mesopotamia*[54]

Mesopotamia es otro foco de cultura que ha impregnado profundamente la región en que fue redactada la Biblia. Entre 1500 y 1300 a.C. todavía se redactaban allí en caracteres cuneiformes contratos y cartas, incluso las cartas al faraón, y se leían epopeyas como la babilónica de Gilgamesh, de la que se ha encontrado un fragmento en Meggidó. La cultura mesopotámica, sumeria o semítica, aporta otra visión de lo divino, mucho más trágica que la de Egipto. Mesopotamia, con sus dos ríos de crecidas desastrosas y sin fronteras naturales, carece de la unidad, la regularidad y la estabilidad relativa de la vida egipcia. Las ciudades rivales dejan paso a los imperios que se ensanchan para luego derrumbarse. Como el ciudadano corriente, tampoco el rey obtendrá una inmortalidad feliz a la manera de los Campos Elíseos egipcios: "cuando los dioses crearon a los hombres, les dieron la mortalidad como herencia, mientras que guardaban la inmortalidad entre sus manos" (Gilgamesh). El rey es un hérode poderoso, un "hombre grande" (LU. GAL); no se le diviniza sino excepcionalmente y en ciertas épocas, es el "servidor" de unos dioses, que a su vez tampoco son ni todopoderosos ni omniscientes, entrando a veces en conflicto unos con otros. Es también el rey un hombre amenazado, al que deben proteger los ritos mágicos o religiosos.

Pese a lo cual, el rey mesopotámico está en la esfera de lo divino y tiene un "carácter sacro" (Mowinckel[55]). Es "un hombre cargado con una carga sobrehumana" (Frankfort[56]). La realeza es, en efecto, un beneficio de los dioses para ayudar a los hombres en su trabajo penoso[57], y tiene una función salvadora. "Después del diluvio la realeza bajó de los cielos" (espacio de la luminosidad y regularidad, a diferencia de la tierra), mientras que las insignias reales permanecían simbólicamente a los pies de Anu, la divinidad suprema. Para evitar el retorno a aquel caos espantoso y hacer posible la vida en una naturaleza incierta, los dioses intervienen constantemente en la vida del rey y le invisten de poderes especiales comunicándole los principios de la vida civilizada, los ME[58], que ellos tienen en su poder. Le ha designado como "pastor del pueblo". Disfruta, como ellos, del "resplandor divino" *(melammu)*, pero "lo pierde, si viene a faltarle el apoyo de los dioses" (Oppenheim).

El rey es, pues, ante todo el elegido de un dios: "la mirada, la lla-

mada y el destino real son los tres aspectos de la designación del rey por los dioses" (Labat[59]). Esa mirada divina precede frecuentemente al nacimiento del rey: "en el seno de mi madre que me ha parido", dice Senaquerib. El dios no sólo pone su mirada sobre su elegido, sino que pronuncia también su nombre, a menudo mucho antes de que haya sido concebido. Shamshi-Adad de Asiria dice ser "aquel cuyo nombre han pronunciado los dioses desde siempre", al igual que Assurbanipal es aquel "cuyo nombre han pronunciado Assur y Sin desde los días antiguos"[60]. A veces los dioses buscan a lo lejos, tal es el caso de Marduk de Babilonia respecto de Ciro de Persia: "Le llamó por su nombre: ¡Ciro rey de Anshán!", señalando su nombre para la realeza sobre todas las cosas[61]. El rey es un "llamado" de la divinidad *(nabu)* para un destino favorable y la prosperidad de su país: "Que los malecones del Tigris y del Eufrates te provean de bebida y alimento y te proporcionen bienestar; que en las bodegas de los huertos la miel se derrame hasta el borde"[62].

Así predestinado, el rey es designado o se designa a sí mismo como hijo de un dios o de una diosa. Y no se trata de una simple imagen, porque toda una serie de expresiones se esforzarán por concretar esa filiación. Para comprender tales expresiones es necesario recordar que la personalidad de los dioses babilónicos no está bien definida; el fiel no percibe su existencia sino a través de los fenómenos que condicionan su propia vida (físicos, políticos, psicosomáticos, y hasta la ayuda e iluminación personales) y que se interfieren de forma extraña. Tanto Gudea como Hammurabi son hijos de numerosos dioses y diosas. Hacia el 2200 Gudea, lo mismo que Assurbanipal hacia el 660 a.C., proclaman que el dios es su padre y que no tienen ni padre ni madre, aunque por otra parte Assurbanipal se proclamaba hijo de su predecesor Assarhaddón. La paternidad divina no es un parentesco natural; pero no deja de ser menos real que éste. Es un dios el que ha "plantado" su semilla en el seno de Ninhursag para engendrar a Eannatum, y la diosa le ha amamantado, como lo hará con Lugalzaggizi, el primer fundador del imperio. Los dioses han "formado" al futuro monarca en el seno de su madre[63], y es el dios Ningirsu el que ha fijado la estatura que tendrá Eannatum. Hay, por tanto, una acción biológica muy particular de una o de varias potencias cósmicas sobre el cuerpo del rey, para hacer de él un buen instrumento de la prosperidad que él quiere o que quieren los dioses otorgar a éste o aquel pue-

blo. Le han hecho "perfecto" *(shuklulu),* "inteligente" y "sabio".

Los *títulos* reales están en Mesopotamia menos estereotipados que en Egipto y tienen algunas variantes[64].

1. Ante todo el de simple vicario (*Ishshakku,* sumerio *Ensí*) del dios de la ciudad; al jefe mesopotámico se le reconoce como rey, un título más bien militar, que implica una fuerza vigorosa y temible, por lo que a menudo se requieren unos epítetos. Guarda las fronteras, pero no disgusta a su dios el que las extienda. "Rey de comprensión y de paz, hace callar a los rebeldes, apaga los combates y sabe perdonar cuando es conveniente. Pero es inflexible... despiadado y feroz con quienes le resisten" (Seux, p. 24). Su fuerza procede de los dioses y los dioses le han dado sus armas" (ibid., p. 23).

2. Así como los dioses son los pastores de sus pueblos, el rey es también "pastor fiel, experimentado, celoso... el maravilloso pastor en el que se puede tener confianza, que hace apacentar a su país en prados seguros, y cuyo pastoreo es tan agradable como la planta de vida" (ibid., p. 25[65]). También alimenta al indigente, "repara el daño sufrido por el humilde, toma la mano del débil y se muestra indulgente con los culpables" (Seux).

3. Excepcionalmente se le llama "juez", pero organiza la justicia según derecho, y de modo particular para el oprimido y el débil. "Examina la causa como el dios Shamash" (Sol) en persona. El rey es sobre todo un organizador que funda y restaura ciudades. Las ayuda y las protege, aliviándolas con exenciones y privilegios. Mas no se olvida por eso de los campos, ya que extiende los cultivos y excava canales que inspecciona personalmente. Es un "cultivador fiel". Asegura la estabilidad y también la circulación mediante vías seguras.

4. Ha recibido de Ea la sabiduría del gobierno. Es "juicioso, rey de consejo y discernimiento". Elegido por los dioses, recibe las cualidades que le permiten "promover el bienestar del pueblo... hacer prevalecer la justicia en el país, destruir al malvado y al perverso, a fin de que el fuerte no oprima al débil". También en ese mismo prólogo de su célebre código, el rey Hammurabi de Babilonia (hacia el 1750 a.C.) exclama: "Cuando Marduk (el dios nacional) me encargó de dirigir bien al pueblo y de conducir al país, yo establecí justicia y derecho[66] en la lengua del país, promoviendo asimismo el bienestar del pueblo." Organiza su palacio y su harén mediante unas ordenanzas[67].

5. Su unción con los dioses hace de él el sacerdote *(shangu)* por

excelencia. Elegido por los dioses, recibe de ellos el sacerdocio. Es ungido (al menos en la época de Akkad, hacia 2300-2200 a.C.)[68] y puro o consagrado *(el·lu)*. Atento a los avisos y decisiones de los dioses, procura conocerlos mediante la adivinación u otros recursos. Construye los templos y los mantiene, restablece las costumbres, controla al clero. Asegura el culto y la plegaria, y personalmente hace súplicas y penitencia por el pueblo.

Esta impregnación del rey por la potencia divina, que hace brotar del suelo una nación organizada, se manifiesta por los ritos y las oraciones de que se acompañan. Eso es infinitamente más elocuente que un discurso para un pueblo que sabe lo que espera de un jefe humano, cuyas debilidades conoce por instinto.

Designado por su padre como príncipe heredero, entra en una casa especial, el *bit riduti,* y se convierte en administrador general del reino. Esa designación se hace con la aprobación de los dioses, un día favorable según las hemerologías y tras consultar a los augures. Llegará el día favorable del "año en que (tal rey) entrará en la casa de su padre" o también "subirá sobre el trono de su padre". Alrededor del 2.000 a.C. será el nombre del primer año de su reinado cuando tendrá lugar su entronización.

La ceremonia de entronización tiene como fin principal el manifestar la legitimidad del rey a los ojos de los dioses y del pueblo. Los asiriólogos han encontrado ese ritual de Asiria hacia el año 1200 a.C. El sacerdote proclama la realeza del dios nacional. El rey entra en el templo, se prosterna y presenta las ofrendas que recibe el sacerdote. El acto capital consiste en la entrega de las insignias reales, cetro y diadema *(ḳululu)*, con acompañamiento de oraciones en que se proclaman los títulos regios. Se presenta una alcuza de aceite pero, según Renger[69], no hay unción. Con acompañamiento de músicas en la puerta de la ciudad, los grandes devuelven al nuevo rey las insignias de sus funciones, pero él les reinviste de inmediato.

Para confirmar esa su legitimidad en ciertas épocas debieron darse los ritos del "connubio sagrado", símbolo de la fertilidad que se esperaba del dios para su país[70]. Era uno de los beneficios que se esperaba del rey una vez coronado y entronizado: "¡La corona de tu cabeza, sí, que Assur y Ninlil, los señores de tu corona, te la aseguren durante cien años! ¡Que tu pie (que entra) en Ekur (el templo), que tus manos (tendidas) ante Assur obtengan favor! ¡Que en presencia de

Assur, tu dios, sean agradables tu sacerdocio y el sacerdocio de tus hijos! ¡Engrandece el país con la equidad de tu cetro! ¡Que Assur te conceda palabras gratas y favorables, la justicia y la paz!" (trad. francesa de Labat, p. 84).

Ya haga la guerra o juzgue, gobierne o celebre fiestas, lo hará consultando a los dioses y sus presagios, teniendo en cuenta los días fastos y nefastos. La correspondencia de Assarhaddón da fe de ello. Al regreso de su VIII campaña, Sargón ordenará hacer un informe para su dios Assur. En tiempo de paz es "el que mantiene la vida de su país". Como la vida proviene de potencias que actúan sobre el cuerpo del hombre, el rey es el "representante de los dioses sobre la tierra" y sus leyes y decisiones tienen algo de oráculos[71]. También es el "representante de los hombres delante de los dioses"[72], y sus acciones se encuadran en un ritmo cotidiano y festivo.

Sin embargo, no deja de darse una oposición latente, cuya voz llega a dejarse oír, pudiendo provocar una crisis y hasta el asesinato del rey[73]. Habrá cambios de reinado y de dinastía que los textos oficiales intentarán a veces enmascarar. Esa voz se va haciendo más fuerte a medida que el rey envejece o que sus faltas se multiplican. El babilonio tiene un sentido agudo de las deficiencias, incluso cuando no sabe definirlas. Habrá un ritual, cuyo objetivo es reparar esas faltas y restaurar las fuerzas del rey. Ésa será la fiesta del comienzo del año o *Akitu,* que en Babilonia se celebra anualmente en primavera. Se inicia con cinco días de ritos expiatorios: "¡Ten piedad de la ciudad de Babilonia!" El 4.º día tiene efecto la lectura litúrgica de las siete tablillas del poema de la creación, en que se describen la sublevación de Tiâmat (el caos primitivo), el miedo de los dioses y la victoria de Marduk, el dios nacional que organiza el mundo y crea al hombre. Al día siguiente el rey entra en el templo de Marduk después de haberse purificado, y se despoja de las insignias reales que pone en manos del sacerdote: cetro, anillo, espada y corona. El rey se arrodilla y pronuncia una declaración de inocencia: "Yo no he pecado, oh Señor del país, no he sido negligente con la divinidad, yo no destruyo Babilonia..." Entonces el sacerdote le golpea y humilla. Después le reconforta: "No temas, Marduk escuchará tu oración, él afirmará tu poder y aumentará tu reino", y acaba por devolverle sus insignias regias. El pueblo aparece ansioso por la desaparición del dios que se encuentra en un santuario campesino. El día 7º se organiza una gran procesión,

y el día 8° se reúnen las estatuas de los dioses. Es entonces cuando fijan los destinos para el año que comienza, celebrándose un gran festín el día 11°. El 12° una magna procesión devuelve Marduk a Babilonia. La armonía se restablece y se han renovado las fuerzas del rey.

Así y todo, el rey moría: adornado con las insignias de la realeza, se exponía el cadáver antes de enterrarlo; todo ello acompañado de ofrendas, conjuros y aceites olorosos. El pueblo se lamentaba porque "entre el rey y su país había una confianza total" (Bottéro)[74]. El rey era asimilado más o menos a Tammuz, el dios de la vegetación que moría y reaparecía, y que también era expuesto en las fiestas: "los canales se lamentan, los fosos se hacen eco (de su llanto); de todos los árboles y de todos sus frutos se ensombrece el aspecto; los vergeles lloran y lo que verdeaba [se seca?]" (trad. francesa de Labat, p. 122). El sucesor ocupa el puesto del difunto y, en nombre del dios nacional, la vida continúa.

3. *Al norte y al oeste*

Profundamente influido por las culturas de Egipto, al sur, y de Mesopotamia, al este, el país de Canaán sintió también las influencias del norte y del oeste. Pero son influencias más complejas y más difíciles de precisar. Es cierto que la cultura de *Creta* se hizo sentir sobre las costas de Asia, especialmente en la época micénica, aunque sólo fuera por su cerámica. La realeza de Minos era ciertamente sagrada y el rey era sacerdote[75]. Pero en el estado actual en que se encuentra el desciframiento de las escrituras cretenses, no podemos decir mucho más.

La realeza de los *hititas* de Anatolia, entre 1800 y 1200 a.C., la conocemos mucho mejor, pero la expansión política de los hititas se detuvo en los confines del Líbano, y estos indoeuropeos deben mucho a la cultura babilónica. Es más bien en sus rituales, sacados a menudo de la literatura de sus predecesores, donde podemos descubrir un fondo común a toda el Asia occidental, del que serán tributarios los cananeos, antecesores de los israelitas. La realeza hitita se presenta como un modelo original de las aspiraciones generales de los pueblos a un gobierno próspero, en que los reyes sean mediadores entre ellos y las potencias físicas o políticas de las que dependen su existencia. El rey intervendrá en los ritos agrarios lo mismo que en las grandes li-

turgias nacionales, pero siempre en nombre de los dioses: la gran diosa solar Arinna o el gran dios de la tormenta. "¡Que Labarna, el rey, sea agradable a los dioses!"[76].

"El país pertenece al dios de la tempestad. El cielo, la tierra y los hombres pertenecen al dios de la tempestad. El ha hecho de Labarna, el rey, su gobernador, y le ha dado todo el país hitita. Labarna regirá todo el país con mano firme." Por su elevación el rey va a convertirse tanto en el sacerdote como en el lugarteniente del dios nacional: "Yo era un mortal, dice el rey Muwatali que luego sería el adversario de Ramsés II, pero mi padre era el sacerdote de la diosa solar y de todos los dioses. Mi padre me engendró, pero tú, oh dios de la tempestad... tú me tomaste de mi madre y me has criado. Tú me has hecho sacerdote de la diosa solar Arinna y de todos los dioses. Y, en fin, me has hecho rey sobre el país hitita" (trad. francesa de Vieyra)[77].

Ese sacerdocio se traduce en largos rituales con libaciones y ofrendas de animales, en los que también la reina tiene su puesto y sus funciones. Se trata sobre todo de la fiesta *purulli* en primavera, cuando se celebra la victoria del dios sobre el reptil Illuyanka, la fiesta *nuntariyas,* en el otoño, cuando el rey recorre las ciudades después de sus campañas, y "la fiesta del año" en invierno. Ese sacerdocio se expresa asimismo mediante acciones de gracias después de la victoria y mediante oraciones en caso de desastres, como el de la peste en que el rey Mursil II reconoció un castigo por la transgresión de un tratado que su padre había concluido. El rey es un hombre, pero es visitado por los dioses. Dialoga con su dios, le "abraza", incluso si llega a chocar con él[78]. Los demás hombres no deben acercarse demasiado a él mientras vive[79], es "hijo de un dios". En su coronación, de la que sabemos poco, era ungido "con aceite fino del reino"[80], recibía dones y los vestidos regios junto con un nombre nuevo, aunque llevando también el de su antecesor Labarna. En su muerte era deificado y sus estatuas recibían entonces ofrendas.

Los ejércitos hititas iban a dominar Siria durante los siglos XIV y XIII a.C. Y allí iban a encontrar realezas y culturas locales que se habían desarrollado bajo una vaga y lejana supremacía egipcia. Babilonia estaba en decadencia. Es la época de potencias frágiles como la semita Asiria coetánea y el Mitanni indoeuropeo. Las razas se mezclan, se inventan los alfabetos más manejables que las pesadas escrituras de Mesopotamia, Egipto y el Egeo. La institución dominante es la rea-

leza local, centrada en una ciudad o territorio más o menos extensos. Y en Canaán, denominado también *Hurru*, es de un tipo más bien egipcio con títulos de funcionarios del Nilo. Pero los jefes nombrados en los textos de execración de los siglos XVIII-XVII a.C. han dejado lugar a los reyes con nombres hurritas, semíticos o indoeuropeos.

La correspondencia de esos reyes con los faraones de la primera mitad del siglo XIV, encontrada en Egipto (Tellel-Amarna), nos proporciona alguna idea sobre tales monarquías. Sin embargo disponemos de más informaciones sobre las monarquías del norte, como la de Alalah (Iamhad/Alepo)[81] y sobre todo la de *Ugarit* (Ras Shamra) en la costa frontal de Chipre. En esas pequeñas sociedades mercantiles la función administrativa del rey y de su palacio prevalece sobre su función militar[82]. El rey es el propietario que dispone de los bienes muebles e inmuebles del país, y su diplomacia es a menudo un negocio. La justicia no pasa de ser un aspecto de su administración. Son realezas que se inspiran de lejos en los modelos antiguos, pero reflejando la misma mentalidad. En vida el rey de Ugarit no es denominado dios[83], como tampoco lo es el rey hitita, pero "está en una relación especial con dios"[84], lo que legitima su autoridad a los ojos de su pueblo. Éste espera mucho del dios de la tempestad, del dios del mar, de la diosa Asherat del mar. Es el rey, y a veces la reina, el que cumple los ritos, aunque haciéndose asistir de sacerdotes *(khnm)* o del gran sacerdote *(Rb Khnm)*; tienen, pues, el mismo sacerdocio real que los soberanos hititas. Se lavan y purifican antes de ciertas ceremonias. Están realmente en el orden sagrado, y una lista de reyes difuntos en que su nombre va precedido de la palabra "dios" parece probar igualmente que eran deificados después de su muerte[85]. El rey se llama "hijo de *El*", el dios supremo llamado también "El padre".

El heredero real es alimentado con leche de diosas y un texto se admira de que el rey, aunque hijo de *El*, no sea inmortal como los dioses; el amamantamiento está también reproducido sobre un marfil de palacio. Los textos son tal vez arcaicos, pero son los que se encuentran en los templos y los que expresan la función real. El rey debe hacer justicia a la viuda y proteger al oprimido. No siempre lo hace así, y de ahí la rebelión del hijo de Keret, como nos encontramos con la rebelión de Absalón contra su padre anciano. El problema de la sucesión se planteba en esos pequeños reinos con mayor agudeza aún que en los grandes imperios.

No disponemos del ritual de coronación en Ugarit; tal vez sea un texto sobre la entronización de Baal el que nos da una idea[86], y quizá mejor aún el ritual de conjuros y sacrificios al advenimiento del último rey, Hammurabi[87]. En cualquier caso sabemos que los reyes de Siria, como Taku de Nuhashshe, habían sido ungidos por los dioses como lo era el faraón divinizado[88].

El problema de la divinidad estaba todavía más embrollado en esta región sometida a tantas influencias raciales y culturales. Había sido preciso que el Baal fenicio se hiciera un lugar en la región dominada por otras divinidades. El dios supremo era *El;* pero podía desdoblarse. Había hasta siete Baales. Ashtart y Anat podían desempeñar papeles parecidos. El dios Môt podía entrar en conflicto, por lo que a las mieses y al grano se refería, con el dios "que cabalgaba las nubes" y que desaparecía en verano para reaparecer en el otoño. La realeza era sagrada, pero nada resulta tan inseguro como lo sacro. Todos los dioses eran "santos" o "sagrados" *(qdšm).* ¿Cuál de ellos era la potencia que actuaba en concreto sobre el rey y su entorno para la prosperidad de su pueblo? ¿Era el fogoso Baal de la tormenta, pese a sus apariciones y desapariciones? ¿Era acaso la temible Anat, que disponía de las aguas de las estrellas, pero que hundía con placer sus piernas en la sangre de "la humanidad del levante"? ¿Era tal vez el dios supremo *El,* el único capaz de sanar al rey enfermo, pero que temía a Anat y se sentaba a lo lejos en el horizonte de los dos abismos, ni en el cielo ni sobre la tierra? Todo ello constituía un problema fundamental en la religión de esas regiones semíticas occidentales, en las que iba a fundarse la monarquía israelita.

Capítulo tercero

LOS COMIENZOS DE LA REALEZA ISRAELITA

Hacia 1230 Israel aparece como un grupo todavía no sedentario en el país de Canaán o Hurru[1]. Los ejércitos egipcios de Ramsés III (ha. 1180) cruzan todavía el país, y es él quien establece a los filisteos en la costa. Después de 1150 a.C. desaparecen prácticamente de la región los nombres de los faraones y de sus escarabajos ocurriendo lo mismo incluso en el Sinaí. Los filisteos aparecen como los sucesores de los faraones en las regiones bajas que llegan hasta los valles de Esdrelón y del Jordán. Tienen sus instituciones propias con los *serânim* (¿tiranos?) a su frente, que los israelitas reconocerán a veces como reyes (Akish de Gath). Tribus como los madianitas ejercen en ciertos momentos una especie de protectorado (Eissfeldt) sobre las regiones del interior. Se producen movimientos de población que empujan a los elementos hurritas hasta Seír y aún más lejos. Los arameos, que Tiglat Pileser I de Asiria encontró en Siria a finales del siglo XII, ganan la región de Damasco y allí fundarán en el siglo XI, cerca del Hermón, los reinos de Geshur y de Maaka. Es tal vez un retoño del reino de Amurru, del s. XIII, que se encuentra en Hesebón, a más tardar en el siglo XII, no lejos de los ammonitas de Rabbat-Ammón o el dios que tiene una corona de oro (2Sam 12, 20). Sihón de Hesebón choca con los moabitas, parientes de los ammonitas. Moab y Edom, conocidos ya por Ramsés II y Ramsés III, se constituyen en reinos "antes de que hubiera rey en Israel" (Gén 36, 31).

Unidas en ciertas ocasiones al nombre de "Yahveh" guerrero (Núm. 21, 4), las tribus de Israel habían podido capturar algunas ciudades de la Cisjordania, aunque fracasaron frente a otras (cf. Jue 1). Desde el siglo XII afloran algunos intentos de monarquía en Manasés

(Gedeón, y luego Abimélek, en Sikem) y en Transjordania (Jefté, calificado de *rôsh* o *qâsin*, "jefe"). Pero tropezaron con la oposición especialmente de la poderosa tribu de Efraím, que había dirigido Josué, discípulo de Moisés. En lugar de la función dinástica real, las tribus preferían funciones temporales y a jefes políticos, llamados "jueces" *(shôfet)*, como en Fenicia y más tarde en Cartago. Pero en la segunda mitad del siglo XI, incluso en la tribu de Efraím metida como una cuña entre los filisteos al oeste y los ammonitas al este, se consideró que la monarquía era necesaria en la persona de Saúl, de la tribu de Benjamín, que mantenía unas relaciones especialmente estrechas con la de Efraím. Iban a tener una realeza "como la tienen las demás naciones" (ISam 8,6.20).

1. *La realeza sagrada en Israel*[2]

En Israel la realeza no podía más que ser sagrada, como lo era en los otros pueblos a los que se quería imitar, con el fin de tener una organización eficaz y permanente que asegurase la tranquilidad y prosperidad de las tribus[3]. Se ejercerá en Israel en nombre del Dios nacional, que en diversas ocasiones había dado la victoria a las tribus asociadas. Pero ese tipo de institución iba a plantear problemas a la conciencia religiosa de Israel, los cuales provocarán los escritos bíblicos[4]. Así se va a elaborar una teología bíblica. Por los datos que proporcionan sobre la mentalidad del pueblo y de la corte, así como por su estructura y orientación, los libros bíblicos van a ser testigos de la reacción de quienes compartían la fe de Abraham y de Moisés.

Designado *malk(u)* como los reyes de Siria-Palestina, el rey de Israel será por ese título el hombre de la elección y de la decisión (*malâku* en Mesopotamia quiere decir "consejero") más que el héroe militar (*sharru, shar* es en hebreo un oficial). Ese rey goza de unos títulos que, en ciertos casos, pueden llegar a ser muy solemnes y reflejar un modelo egipcio. Así David, en las últimas palabras que le atribuye 2Sam 23,1. "El hijo de Jesé, el héroe que ha resultado el varón bien encumbrado, el ungido del Dios de Jacob, el amado del Guerrero de Israel"[5]. Salomón será también "Yedidya" o, "el amado de Yahveh" (2Sam 12,25), como Ramsés II era el amado de Amón y Naram Sin del dios lunar. Es el ungido del Dios nacional de Israel, al igual que el

propio Naram Sin y su predecesor Sargón eran "ungidos de Anu"[6]. Es el "elegido" *(bhr)* del Dios nacional (1Sam 16,9; cf. 9,15s; Sal 78,70) y se llama "el hijo": 2Sam 7,14 ("Yo seré para él padre, y él será mi hijo"); Sal 89,27-28 ("Él me habrá de llamar: Mi padre eres tú... Yo les haré, además, el primogénito, el mayor de entre los reyes de la tierra); Sal 2,7 ("él me ha dicho: Tú eres hijo mío, yo te he engendrado en este día", cf. Sal 110,3[7]). Es "servidor" del Dios nacional (2Sam 7,19, cf.5; Sal 18,1; 36,1; 89,4; Zac 3,8...), como lo eran los reyes de Mesopotamia (cf. Seux, *Epithètes royales,* p. 360-363), el faraón (llamado *hm.f,* "su servidor") y los reyes de Siria-Palestina. Pero, también como ellos, él es "mi señor" *(adôn).*

Esos títulos expresan a los ojos de la corte y del pueblo un lazo muy particular entre el rey y la potencia que hace vivir al pueblo sobre "la tierra de los vivientes" (Is 38,11; Jer 11,19; Ez 32,32...), que él protege y fertiliza. Es para su pueblo que Dios le ha elegido, y toda otra serie de títulos muestran que participa directamente en la acción divina. Con el Dios nacional es el "pastor" (2Sam 5,2; 7,7; Miq 5,3; Jer 3,15; Ez 34,23...), como lo eran el faraón y el rey mesopotámico. El texto de 2Sam 5,2 establece un vínculo estrecho entre el cargo de apacentar al pueblo y el título de ***nâgîd***[8]: "Tú apacentarás a mi pueblo y serás el nâgîd de Israel". El Dios nacional es el que hace un ***nâgîd*** (1Sam 9,16; 10,1; 13,14; 2Sam 7,8; 1Re 14,7; 2re 20,5). "Toma" (2Sam 7,8) a su elegido de detrás del rebaño (ibid.; cf. 1Cró 17,7; Sal 78,71). También este título parece corresponder al de ***naqîdu*** (sumerio: ***na-gada***) de los soberanos mesopotámicos, uno de los títulos que llevaba el rey de Moab (2Re 3,5) con el sentido atenuado de "guardián". Pero en la región el título ***nqd*** había sido conferido a un cuadro de altos funcionarios[9], y el título de ***nâgîd*** se ha interpretado por una raíz que significa "poner en evidencia (1Re 1,20), frente a". El ***nâgîd*** no ejerce funciones culturales[10], pero Dios le toma de entre la masa para ponerle a la cabeza del pueblo (1Re 14,7; 16,2) y conducirlo a la victoria. "Entra y sale" (2Sam 5,2) a la cabeza *(rô'sh)* del pueblo para "salvarle". Pero, al igual que ocurría entre los hititas, el pueblo de Israel no debe acercarse demasiado a su rey. David siente latir su corazón por haber cortado la orla del manto de Saúl (1Sam 24,6), y es un acto criminal levantar la mano contra el ungido del Señor (1Sam 24,11; 26,9; 2Sam 1,16).

El rey no es sólo el pastor y guardián de su pueblo, es también su

salvador. Con la monarquía hace su aparición masiva en la Biblia la famosa raíz *yasha*, de la que deriva el nombre de Jesús. Antes se había reconocido a Yahveh como el "salvador" de su pueblo en el cántico atribuido a Moisés (Éx 15,2)[11], en tanto que no se dice jamás que Moisés "salvase" a su pueblo. Sólo salva a las hijas del sacerdote de Madián, entre las que se encuentra su futura esposa[12], enfrentándose a los pastores groseros. Los orígenes del término no están claros; tal vez se trataba de "ayudar" o de "poner a resguardo"[13]. En la época de Saúl y de David se trata ciertamente de librar al pueblo de una amenaza exterior, y ello con la fuerza armada (1Sam 4,9). A tal fin elige Dios a Saúl (1Sam 9,16; 10,19), como ya antes había llamado a Gedeón (Jue 6,36) y como se servirá después de David (1Sam 17,47). Casi siempre se precisa que en la acción de aquellos héroes militares está la "mano" de Dios. Antes de la batalla el rey consulta a Yahveh que responde mediante oráculos o signos (1Sam 23,2; 2Sam 5,19.23). Saúl murió en el campo de batalla tras una consulta ambigua (1Sam 27). En cierto momento David dejará de salir a campaña, y ése será el comienzo de su vejez y de los problemas sucesorios. Jamás se le vio a Salomón en tales escenarios, y tal vez fuera ésa una de las causas de la desafección del pueblo a la dinastía.

¿Con qué título consultaba el rey a su Dios? ¿No era *sacerdote* como el faraón, los reyes mesopotámicos, hititas y fenicios (Tabnit)? El Salmo 110 le celebra como sacerdote para siempre según el orden o a la manera de Melquisedec. "Sacerdote" se dice en hebreo *kôhen;* pero la propia lengua hebrea conoce otros sacerdotes *kômer*. Aun teniendo las obligaciones sacerdotales anotadas antes, el rey de Ugarit del siglo XIV a.C. no se llama *khn*. Los *khnm* constituían una categoría sacerdotal y nosotros conocemos un jefe *(rb)* de los mismos que no era el rey[14]. En Israel y en oeste semítico la función primitiva del *kônen* no era la inmolación de la víctima sacrificial, que todavía en época tardía sigue reservada al oferente (Lev 1,5). Es el guardián del lugar santo[15], espacio que se reserva como propio a la divinidad. Como Moisés, debe ser "el hombre de confianza en toda mi casa" (Núm. 12,7), en la que se pronuncian y conservan los oráculos de la divinidad.

El rey israelita sólo es *kôhen* según el "estatuto"[16] de Melquisedek, sacerdote de El Elyon en (Jeru)salem, que bendijo a Abraham, y del que recibió el diezmo (Gén 14,21) al tiempo que "sacaba" pan y

vino. En Israel el sacerdocio real no consistirá en la guarda de los lugares santos —que por lo demás eran a menudo antiguos lugares sagrados cananeos—, ni en los oráculos de Yahveh de los que será depositario el sacerdocio levítico. Es un sacerdocio de sacrificios, de banquetes más o menos sagrados y de bendiciones para el pueblo. El rey sube al altar (1Re 12,33; 2Re 16,12-15). Saúl ofrece un sacrificio en Guilgal (1Sam 13,9-10), David lo hace en Jerusalén (2Sam 6,13.17-18; 24,25), como lo hará Salomón (1Re 8,5.62-64; 9,25), después de haberlo ofrecido en Gabaón (1Re 3,4.15). David ofrece un gran banquete al pueblo después del traslado del arca (2Sam 6,19), ejemplo que seguirá Salomón tras la dedicación del templo (1Re 8,63, los sacrificios llamados de comunión son ágapes colectivos). Uno y otro bendicen al pueblo (2Sam 6,18; 1Re 8,14).

El rey no lo hace todo por sí mismo; es evidente que cuenta con asistentes varios. Pero él es quien *organiza el culto,* incluso cuando ejecuta personalmente la danza sagrada delante del arca con la túnica de lino que es la vestidura sacerdotal (2Sam 6,14). Erige un altar (2Sam 24,25), construye el templo (1Re 6,1), hace su dedicación y "consagra" el centro del atrio donde estará el altar de los holocaustos (1Re 8, 64). Regula el culto (2Re 12,5-9; cf. 22,3-7 y 1Re 12,26-33). Los sacerdotes son sus asistentes que sólo tienen que obedecer (2Re 16,10-18). Los inviste y los destituye, como lo hará Salomón desterrando a Anatot a Abiatar, viejo compañero de su padre David. Por ser sacerdote y organizar el culto de Dios nacional, el rey obtiene para su pueblo abundancia y prosperidad: "Bajará como la lluvia sobre el césped, y como los chubascos que riegan los terrenos... Habrá hartura de trigos en los campos; las cimas de los montes se mecerán de frutos como el Líbano; florecerán las villas como el césped de los prados" (Sal 72,6.16)[17].

El rey de Israel es *juez,* función ésta sobre la que el pueblo insiste las más de las veces desde la fundación de la monarquía en la persona de Saúl (1Sam 8,6.20). También aquí conviene tener ideas claras. El Oriente antiguo ignora la división de los poderes legislativos, ejecutivo y judicial. El juez —*shôfet* o *shapitu*— es el que "decide" cuando existe un conflicto o un peligro que amenaza a la comunidad. El rey israelita mantendrá a los "intercesores" *(pelilim)* de la sociedad tribal y a los "ancianos", que de jefes tribales se convertirán en jueces locales

de las ciudades. Pero hay casos graves que afectan a la vida colectiva en mayor escala; la función del "juez" es una función "política" que exige decisiones de la misma naturaleza. Cualquier individuo, ya sea la mujer de Teqoa cerca de David (2Sam 14) por un asunto familiar, ya sean las prostitutas que se disputan a un niño delante de Salomón (1Re 3), puede dirigirse al rey que dará la solución decisiva[18] porque posee una sabiduría divina (1Re 3,28) para hacer justicia. Es tan sagaz "como un ángel de Dios para discernir todo cuanto en la tierra sucede" y Yahveh, el Dios nacional, está con él (2Sam 14,16).

Cuando el rey no ejerce bien esa función de juez, se expone a sublevaciones legítimas, como ocurrió con Absalón contra David senil (2Sam 15,3s). En la leyenda fenicia el rey Karet ve alzarse contra él a su hijo Yassib, porque no protegía a la viuda y al oprimido. El rey israelita recibe de su Dios las virtudes del derecho y la justicia[19] —*mishpât* y *sedaqah* (Sal 72,1)—, como el faraón recibía de Re', el dios supremo, a *Maat,* la justicia o verdad; y como el rey babilónico recibía de Marduk *kittu* y *mesharu,* y como el rey fenicio poseía la rectitud y la justicia divinizadas (*msr* y *sdq*). David había practicado esas virtudes (2Sam 8,15) con todo su pueblo, virtudes que, según la Biblia (Gén 18,19), debía Abraham prescribir a su "casa", porque era la vía justísima de Dios (ibid, 25). En la línea de Isaías (9,6), el profeta Jeremías recordará esta doctrina (22,3.15) cuando los sucesores de David la quebrantarán frecuentemente (Os 10,15; Am 5,24; 6,11; Jer 22,17). Desaparecida la monarquía, Ezequiel volverá a evocar esa doctrina (45,9).

Como todo el mundo, también nosotros hemos traducido *sedaqah* por *justicia,* pero la palabra significa mucho más que la pura equidad en los juicios. Es una virtud regia por la que el rey otorga *prosperidad* y victoria a su pueblo. Es una capacidad de dar, de expandir la buena vida, que las inscripciones coetáneas reconocen a los reyes fenicios y arameos[20], como Isaías (11,4) se la reconoce al retoño de Jesé. La originalidad de la Biblia hebrea estará en enlazar esa aspiración de los pueblos a un gobierno próspero y la función de juez atribuida a Moisés (Éx 2,14; 18,11-26), que había legado a Israel un derecho *(mishpat),* es decir, unas sentencias justas para dirimir los procesos judiciales, los *mishpâtîm* de Éx 21,1ss.

El rey podía ser un juez que dictase buenas decisiones, porque había recibido del Dios nacional la "sabiduría". Salomón la obtuvo en

Gabaón (1Re 3,12); es decir, "un corazón prudente, para que sepa" juzgar a tu pueblo y discernir entre lo bueno y lo malo; porque ¿quién es capaz de jusgar a este pueblo tuyo tan considerable?" (ibid 3,9). También David había recibido, según el sentir de la mujer de Teqoa, la sabiduría de un ángel de Dios (2Sam 14,20). Los reyes arameos y fenicios eran igualmente "sabios", mientras que los sabios en Judá, como los escribas de Egipto, dotados de entendimiento y de consejo, eran más bien los ministros del rey. Y es que en la Siro-Fenicia del siglo XIV la sabiduría *(hokmah)* era un atributo del dios supremo[21], cuyos "consejos" le procuraban a él personalmente y a los demás una vida dichosa para siempre. Era, pues, capaz de asociar a la misma al rey, al cual confiaba su pueblo.

Para asegurar la prosperidad al pueblo de su Dios el rey es un *gobernante, môshel* (Miq 5, 2; cf. Gén 37, 9; Jos 12, 5; Jue 8, 22; 9, 2; 2Sam 23, 3; Is 3, 12...), que debe su poder a su justicia y al temor de su Dios. No sólo toma decisiones y emite decretos como el faraón *(huqqim),* sino que elige a los mejores *(bahurim)* en el terreno militar y en el campo administrativo. Es sorprendente que 2Sam 8, 15 introduzca la lista de altos funcionarios —en buena parte con títulos tomados de Egipto— con la afirmación de que David practicó derecho y justicia *(sedaqah).* El rey tiene un palacio contiguo al templo, lo que demuestra que el soberano es el servidor y lugarteniente del Dios nacional. La organización del palacio en una ciudad —la capital— es el gran problema del monarca, pues el palacio es a la vez la morada del rey y de su familia así como el lugar público desde el que se administra el reino. Esa organización muestra la sabiduría real. La Reina de Saba "quedó sin aliento" y reconoció la sabiduría de Salomón no sólo por la manera con que resolvía todos los enigmas, sino también por la excelente organización de su palacio: "Y cuando la reina de Saba vio toda la sabiduría de Salomón y el palacio que había edificado, los manjares de su mesa, las habitaciones de sus cortesanos, el porte y las vestiduras de la servidumbre, sus coperos, y los holocaustos que ofrecía en el templo de Yahveh, quedó sin aliento..." (literalm. "le faltó la respiración", 1Re 10, 5).

La realeza es, en efecto, la organización de los *servicios públicos*[22] es decir: el ejército, las finanzas y el dominio real, los prefectos, la prestación para los trabajos públicos y las relaciones exteriores. Harán falta hombres, y hombres formados, para contar, escribir, escuchar y

hacer informes. Van a abrirse escuelas de escribas, como las que ya existían en Egipto, en Mesopotamia y en Ugarit, y como las que ya estaban abiertas en algunas ciudades cananeas, por ejemplo, Sikem, Megiddó y Taanak, en torno a sus reyezuelos. No olvidemos la corte y el harén, cuyos reglamentos habían ya redactado los reyes hititas y asirios[23]. Una corte y una administración demuestran, en opinión de algunos, la existencia de una clase dirigente. El Estado es necesario dentro de un cierto grado de civilización, y ni el pueblo ni la corte están dispuestos a renunciar el mismo. Es un don del Dios nacional, y un ritual imponente se encarga de recordarlo en ese Estado monárquico. Pero, al mismo tiempo, no puede enmascarar las debilidades humanas, sobre todo cuando el rey tiene defectos evidentes, cuando envejece y muere. Al lado de los archivos administrativos o de la literatura leal y cortesana se abre paso la reflexión crítica.

2. *Los ritos reales*

Ni siquiera el primogénito de un rey nace rey; tiene que llegar a serlo. Es el caso de Saúl y de David. Y será también el caso de sus sucesores, ya se trate de usurpadores o de hombres promovidos a reyes entre los distintos hijos de las diferentes esposas o mujeres reales. El futuro rey había recibido un nombre al tiempo de nacer (Gén 30; cf. Is 7, 14); después había sido circuncidado con un rito que ya había dejado de marcar la iniciación a la vida adulta y marital para convertirse en señal de la protección otorgada a los miembros de su pueblo por parte del Dios nacional (Éx 4, 24-27), diferenciándolos de los cananeos (Gén 34) y de los filisteos incircuncisos (Jue 14, 3; 2Sam 1, 20...). Tales ritos eran comunes a todos. El niño tal vez había recibido el arco a título de príncipe heredero, como lo sugiere el título de la elegía sobre Saúl y Yonatán (2Sam 1, 18)[24], mientras que la lanza era el emblema del rey Saúl.

Es con la entronización cuando el rey adquiere una personalidad nueva, que le hace participar de un modo nuevo y especialísimo en la acción que el Dios nacional despliega a favor de su pueblo. Ese rito se acompaña de otros que pueden disociarse. Mediante la unción y la entrada en un "grupo de profetas", Saúl se convierte en "otro" hombre (1Sam 10, 6). La Biblia no se ha interesado jamás en esos ritos por sí

mismos. Sólo con ocasión de circunstancias excepcionales (1Re 1; 2Re 11) y de rituales relativos a los profetas o al gran sacerdote, algunos sabios como Von Rad y De Vaux han podido dar una visión de esos gestos simbólicos. Como otras monarquías, manifestaban a los ojos del pueblo lo que Dios le otorgaba en la persona de su rey.

Ante todo se empieza por conducir al llamado hasta un lugar sagrado. Para Salomón lo fue la fuente de Guijón "que corre mansamente" (cf. Is 8, 6), donde el sacerdote Sadoc y el profeta Natán lo condujeron sobre la mula real; en Judá ese lugar sagrado lo será generalmente —al menos lo fue para Yoás— el templo construido por el hijo de David. Como en Babilonia, el primero de los actos parece haber sido la unción con óleo, que hará del rey el Mesías o "ungido" de Yahveh, el Dios nacional. Sadoc toma de la tienda[25] la ampolla de aceite y la vierte sobre la cabeza (cf. Lev 21, 10 referido al gran sacerdote[26]). Entre los distintos ritos de la entronización será ése el que se conserve como fundamental. ¿Qué significaba?[27]

El Oriente antiguo hacía amplio uso del aceite, y resulta sorprendente, por ejemplo, el volumen y variedad de aceites que entraban en el palacio de Mari, sobre el Éufrates, ya en el siglo XVIII a.C.[28] Algunos eran aceites refinados, otros más corrientes; unos se destinaban a la cocina, otros a la limpieza personal y un tercer grupo a las unciones. "Este aceite excelente con que me froto, me sirve para ungirme", dice una carta. Algunos aceites estaban destinados a "la unción del rey" o "a la unción de la reina". Eran aceites que suavizaban la piel[29], relajaban los músculos y conferían al cuerpo el brillo y esplendor de los dioses[30]. También se ungían las estatuas divinas, que recibían con ello un poco del calor vital, como lo percibieron Assarhaddón o Herodes cuando caían enfermos[31]. El aceite es signo de salud y vitalidad para el cuerpo, al que confiere un resplandor radiante. También en repetidas ocasiones se dice del rey de Judá, heredero de David, que es la "luz" reservada por Dios para su pueblo (2Sam 21, 17; 1Re 11, 36; 15, 4; 2Re 8, 19; cf. 2Cró 21, 7). Como dice el apólogo de Yotam en Jue 9, 9, el olivo está orgulloso de su "pingüe jugo" con el que "son honrados dioses y hombres".

Sólo los dioses y los hombres practicaban las unciones. Según el profeta Amós (6, 6), los notables de Jerusalén y de Samaría "se ungen con aceite de primera calidad", cuando banquetean y escuchan recitales de arpa.

Cuando el rito de la unción se practicaba sobre otro adquiría un sentido más profundo. Se podía ungir, como lo hizo Jacob (Gén 28, 18), la piedra del lugar en que Dios se había manifestado, con lo cual se reconocía una presencia eficaz de la divinidad en la piedra ungida. El rey Salmanasar I, siglo XIII a.C., ungió con aceite los cimientos del templo que acababa de restaurar, mientras que el ritual bíblico prevé la unción del altar y del santuario (Lev 8, 10). En Asiria se ungían también las tablillas en que estaban consignadas las órdenes del dios.

Cuando se unge a una persona, adquiere por lo mismo un cierto poder, si bien en dependencia de quien la ha ungido[32]. Así Mesopotamia y Siria conocen la unción de la novia por el suegro; si el novio asirio muere antes del matrimonio, es el suegro quien tiene derecho a entregar la novia a otro de sus hijos[33]. En Ugarit el esclavo emancipado por contrato era ungido por su antiguo amo. Entre los hititas se unge al menor que obtiene la emancipación. En Babilonia quienes se ungen a sí mismos son los contratantes, atrayendo así sobre ellos la presencia y la fuerza de las divinidades testigos[34].

Ya hemos visto cómo en Egipto los oficiales o los reyes vasallos recibían la unción del faraón. ¿Eran ungidos también los sacerdotes? Seguramente que no todos; pero sabemos que entre los hititas y en Mesopotamia había una clase de sacerdotes a los que se les llamaba "ungidos"[35]. Eran probablemente los que estaban destinados a los conjuros en favor de los enfermos y representaban una clase inferior del clero. Sin embargo, un personaje importante como "el hermano mayor del rey" podía llevar ese título, como el Salim de Marí, en el tercer milenio[36]. Los hijos de David, que fueron sacerdotes (2Sam 8, 18), tal vez recibieron la unción. Aunque la unción del gran sacerdote en el Israel postexílico hay que considerarla más bien como una herencia real después de caer la monarquía[37], no es imposible que los sacerdotes fueran ungidos para mejor representar al rey en los ritos del culto.

Los textos bíblicos atribuyen a esa unción real una penetración de la persona del monarca por el Espíritu de Dios, la *ruah*: "Tomó Samuel el cuerno del aceite y lo ungió (a David) en presencia de sus hermanos, y el espíritu *(ruah)* de Yahveh se precipitó sobre David desde aquel día en adelante" (1Sam 16, 13). Lo mismo se dice de Saúl, aunque en forma distinta. Samuel unge a Saúl (1Sam 10, 1) y le anuncia que el Espíritu de Yahveh "se precipitó" (ṣ') sobre él (v. 6), lo cual se

realiza (v. 10; cf. 11, 6). En efecto, al encontrarse Saúl con un grupo de profetas, Dios le transforma el corazón (v. 9), se apodera de él cambiándolo en otro hombre, mediante el arrebato profético (1Sam 10, 6). Debido a esa irrupción del Espíritu, Saúl adquiere una fuerza hercúlea, que le hace despedazar una pareja de bueyes, vencer a los ammonitas y librar a Yabesh de Galaad, al igual que Sansón había matado a un león, había transportado unas puertas de bronce y había vencido a los filisteos (Jue 14, 6.19; 15, 4). También David venció a Goliat (1Sam 17).

No obstante resulta difícil una traducción exacta del verbo, y la Biblia experimentará siempre una cierta incomodidad para expresar esa venida de Dios. Hablará a veces de "revestir" el Espíritu (Jue 6, 34) o dirá que el Espíritu "cae" sobre el profeta (Ez 11, 5), que lo "arrebata" o simplemente que "está sobre" su elegido. Es toda una teología del Espítitu de Dios otorgado al hombre que va a expresarse progresivamente a través de los diferentes verbos y que nosotros vamos a seguir. El verbo *salah,* traducido a menudo por "precipitarse sobre"; es uno de los primeros empleados; de hecho quiere decir "penetrar"[38], como el fuego penetra la estopa que quema (Jue 16, 14; cf. Am 5, 6) o un hombre "penetra" en las aguas del Jordán para hacer que las pase el viejo rey David (2Sam 19, 18). En el momento de la unción, el Espíritu de Yahveh penetra en el rey como el aceite penetra en el cuerpo y le da un vigor sobrehumano.

El faraón tenía uno o varios *kas* y recibía *Maat* de Re'. Los reyes mesopotámicos recibían del dios supremo Anu y del sabio Enki el ME real con corona, trono y vestiduras principescas; ese término sumérico ofrecía dificultades de traducción a los babilonios[39]. En Israel lo que recibe el rey es la *ruah.* El término se refiere al espacio vital entre el cielo y la tierra donde según los egipcios, se había situado el dios Shou[40] en el momento de la creación. Los antiguos habían observado lo extraño de ese elemento y su rico simbolismo. Imperceptible cuando está en calma, como brisa refrescante, puede convertirse en un viento violento y huracanado capaz de provocar las peores destrucciones; era tan impalpable e inaccesible como necesario para la respiración de hombres y animales. Los babilonios habían reconocido en él a un dios o varios dioses: el viento ligero *zaqiqu* (que también puede ser un espectro/espíritu) o los violentos *sharu* '(la tempestad *se' car* del hebreo). Los cananeos habían observado que al momento de morir el

"soplo" salía del hombre y se convertía en la *r(ua)h*, exterior al hombre[41], mas no parece que lo divinizasen. Más bien hicieron de él una posesión de Baal-Adad[42], dios del huracán y jinete de las nubes.

En el Israel bíblico, desde los primeros textos, la *ruah* es un elemento dependiente por completo de *Yahveh*. Con la *ruah*[43] del día, Yahveh baja a juzgar al hombre, la mujer y la serpiente (Gén 3, 8), y es lo bastante terrible como para que el hombre y la mujer se escondan. a partir de Gén 6, 3[44] Yahveh habla de la *ruah* como de "mi *ruah*", pudiendo retirarle al hombre esa potencia de vida. Cuando llega de oriente es desecante: Dios la envía sobre Egipto con una nube de langostas (Éx 10, 13) o para secar el mar de Suf que así podrán atravesar los israelitas (Éx 14, 21). La *ruah* que procede del Mediterráneo es una *ruah* buena, que Dios utiliza para expulsar a los saltamontes (Éx 10; 13.19) o para empujar hasta el desierto las sabrosas codornices de las que se hartarán los israelitas (Núm 11; 31). Esa potencia vital sobre la tierra en Israel ocupará el lugar del ME, de *Ka* o de *Maat* y la que se confiere al rey en el momento de la unción. Pero Dios puede retirársela. Cuando David es ungido y recibe la *ruah*, ésta se aleja de Saúl, invadiéndole entonces un espíritu malo (1Sam 16, 14), como ya había ocurrido con Abimélek (Jue 9, 23) y ocurrirá con el rey de Israel (1Re 22, 22). La distinción entre el viento malo y el viento bueno pasa a convertirse en la distinción entre espíritu bueno y espíritu malo. Habrá que esperar todavía para que ese elemento del mundo, distinto del Dios que habla a Abraham sin ser independiente de él, sea reconocido como el Espíritu Santo enviado por el Dios de la santidad[45].

Una vez ungido, el rey quedaba purificado. Hemos visto que había una purificación por aceite, pero el rey israelita probablemente se purificaba con agua, como el faraón, el rey de Ugarit y el de Babilonia. Esa libación de agua sobre la persona real se llamaba *nsk* (Sal 2, 6)[46], y es una de las razones por las que se proclama rey a Salomón junto a la fuente de Guijón. Ambos ritos debían estar estrechamente unidos, y era entonces cuando se proclamaba el nuevo nombre del rey que se había convertido en el ungido de Yahveh, pasando a ser una persona distinta de la que había sido hasta entonces. Según 1Re, 1, 30 el que realizaba la unción era el sacerdote[47], mientras que incumbía al profeta proclamar al elegido de Dios con su nuevo nombre (cf. Neh 6, 7), estando asociados uno y otro en el mismo acto (1Re 1, 34.35).

Conocemos los nombres nuevos de Yedidyah (Salomón), Ozías/Azarías, Yoajaz/Sal·lum, Elyaquim/Yoyaquim, Mattanías/Sedecías. Proclamado el nombre del elegido, se alzaban las voces y trompetas del coro como en los combates y al comienzo del año; finalmente, el pueblo le aclamaba.

Según el libro de 1Re 1, 45, la unción iba seguida de la entronización, la cual tenía lugar en el palacio real. Era el signo de la toma del poder, a la que seguiría el homenaje. El Salmo 110 marca bien la asociación del rey al poder del Dios nacional: "Siéntate a mi derecha". Precedía ciertamente la coronación. Es verdad que la Biblia se interesa poco por la corona, pero sabemos que en Egipto y en Babilonia era el signo del poder divino. La corona *—ateret—* es la que llevó David como signo de la victoria sobre los ammonitas (2Sam 12, 30) y caerá de la cabeza de Yoyakín (Jer 13, 18) y de Sedecías (Ez 21, 31).

Ese último texto habla también de un "turbante" *(misnefet),* que después lo llevará el gran sacerdote (Lev 8, 9...) con una flor de oro y un "santo *nezer*"; este último término lo retiene el ritual regio en 2 Re 11; 12 (cf. 2Sam 1; 10; Sal 89, 40; 132, 18; Zac 9, 16). El faraón llevaba una doble corona, y podemos imaginar que el rey israelita llevaría sobre su cabeza consagrada por la unción una corona más pesada y majestuosa que el turbante. Éste, sin embargo, era el elemento más sagrado, toda vez que estaba en contacto con el óleo santo. A la cobra temible de la frente del faraón la había sustituido un adorno floral[48], transformando la "llama" egipcia en una consagración para la belleza del país.

Es cierto que, después de la construcción del templo, era allí donde se celebraban los ritos de la coronación, y que "allí había un sitio reservado al rey" (De Vaux) y una "entrada del rey" (2Re 16, 18). ¿Era acaso un podium colocado delante del arca de la alianza[49] y que se alzaba dominando el Santo de los Santos *(debîr)*? No obstante, el podium *(kiyyor)* de bronce que, según 2Cró 6, 13, había hecho levantar Salomón para bendecir al pueblo, se encontraba en el atrio. Sería, pues, en el atrio, delante del pueblo, y no en el marco restringido del santuario, donde tenía lugar ese acto público. Y habría sido allí donde el sacerdote Yoyadá "hizo salir" a Yoás en medio de los trompeteros y de los guardias armados, desde el lado derecho del templo hasta el lado izquierdo, y allí habría coronado al rey. El elemento importante es la "columna", junto a la cual estaba en pie el rey (2Re 11, 14)[50]. Y todo

parece indicar que tal "columna" (*'ammud*) es el nombre que el redactor deuteronomista del libro de Reyes da a la estela (*massebet*) de Is 6, 13. El Deuteronomio prohibía las estelas, emblema de los cultos naturistas cananeos (7, 5; 12, 3; cf. Os 3, 4) y símbolo de descendencia en 2Sam 18, 8[51]. Con toda probabilidad la *massabet* o el *'ammud* era la estela dinástica como lo era el pilar *Djed* en Egipto. Para significar la permanencia de la dinastía a través de la sucesión de los monarcas, se la abatía para erigirla de nuevo con los ritos de la coronación y renovación.

Una vez entronizado, el rey gobernaba a su pueblo en nombre de su Dios, y sabemos a qué actos correspondían sus títulos reales. Es la época de lo que W. Robinson ha denominado la *corporate personality*[52]. Rey y pueblo no forman más que una sola cosa y, como lo dirán las Lamentaciones, el ungido de Yahveh es "el aire que respiran las narices" de su pueblo, y vive a su sombra en medio de las naciones (Lam 4, 20). Agrupados y canonizados tras la caída de la monarquía, los salmos reales[53], con algunas adiciones, celebran los grandes actos de la vida real que condiciona la vida del pueblo. Los salmos 2 y 110 contemplan precisamente la entronización real que confiere su filiación divina al rey por un decreto del mismo Dios; más ritual y brutal en el salmo 110, más jurídico (el decreto *hôq*), más sapiencial y dejando una mayor participación a las naciones el salmo 2. El salmo 72 implora a Dios un gobierno regio de prosperidad y de justicia. En el salmo 101 el rey exalta esa justicia, sobre todo en la elección de los jueces y de los ministros. El salmo 18 testifica con imágenes casi mitológicas el apoyo divino en una batalla. El salmo 20 es una liturgia (en el santuario, v. 3) de partida para una campaña y el salmo 21 es una acción de gracias tras la victoria conseguida. En el salmo 45 se canta el matrimonio del rey, tras haber evocado su unción y haberle llamado "dios" (v. 7). El salmo 89, que termina con una lamentación, recuerda la elección dinástica y la paternidad divina, pese a las faltas y los desastres del rey.

Ése es también el tema del salmo 132: evoca la unción y la diadema "que florecerá" al mismo tiempo que las vestiduras litúrgicas de los sacerdotes, el "cuerno que germinará" y la "lámpara"[54]. Pero el acento carga sobre la renovación de las fuerzas de la elección davídica en Sión. El comienzo del año era una fiesta real en Egipto y en Babilonia. Son numerosos los indicios que nos hacen creer que lo mismo

ocurría en Jerusalén[55], y que algo de ello se ha conservado en el *Rôsh hashanah* (año nuevo) judío. La fiesta se celebraba en otoño, tras llenar los trojes y a la espera de las lluvias primeras. Se caracterizaba por grandes procesiones que recordaban la victoria del Dios nacional y la fidelidad a su rey, como se advierte en el salmo 118, vv. 12-27. Es muy probable que el arca, "trono de Dios sobre los querubines" (cf. 1Sam 4, 4; Sal 80, 2; 99, 1...), fuera llevada en triunfo por la ciudad antes de subirla al templo (Sal 47, 6-9).

Tales fueron en sus comienzos la realeza y los ritos nacionales que mostraban al pueblo cómo la divinidad penetraba con su fuerza la persona del rey y le confería una inteligencia sobrehumana para juzgar y gobernar a su pueblo. En tiempos de Salomón se habían experimentado los beneficios de la realeza, y el retorno al estado anterior hubiera parecido un castigo. Pero también se habían experimentado las debilidades de la institución y los problemas que planteaban la ancianidad y la sucesión del rey. Con una visión lúcida, y estando al testimonio de los hechos, esa liturgia y esa "ideología", más espontánea que reflexivas, no podían presentarse sin más ni más al pueblo y a la corte como expresión de la fe en el Dios de Abraham y de Israel.

3. Las primeras reflexiones bíblicas

En Israel y en Judá existían ya escritos que la Biblia iba a conservar. Pero será con el establecimiento del Estado monárquico[56], de sus escuelas de escribas y de su santuario nacional, cuando van a trazarse las primeras síntesis de teología bíblica. No son fáciles de determinar con mayor precisión, porque fueron reincorporadas a las síntesis posteriores; de ahí las discusiones de los especialistas. Por lo demás, constituyen la bisagra entre la esperanza común de los pueblos coetáneos en sus respectivas dinastías y lo que va a constituir lo propio y específico del mensaje de la Biblia. Veamos algunos ejemplos.

Conviene que empecemos por el relato de sucesión de David[57]. Termina de forma brutal en 1Re 2, 46: "De este modo quedó el reino consolidado en manos de Salomón", y ello tras haber liquidado al partido contrario. Ese relato comprende ciertamente los capítulos 13-20 del libro segundo de Samuel y 1-2 del primero de los Reyes; pero existen ciertamente huellas del mismo en los capítulos precedentes, so-

bre todo en lo que concierne al nacimiento de Salomón y una intervención del profeta Natán. Es probable que el relato no haya sido escrito de un tirón; pero presenta una coherencia profunda por el entramado de debilidades del David senil, incapaz de dominar las oposiciones en su misma familia, y por las consiguientes sublevaciones en el país. Sobre un fondo de historia, hay también sabiduría, pero muy severa para los sabios de su tiempo. Probablemente no estaba destinado a la difusión, porque hubiera disgustado a todo el mundo, empezando por Salomón. No sería descabellado considerarlo como obra del sacerdote responsable del templo salomónico, demasiado cercano a la corte y conocedor de sus abusos, aunque consciente asimismo de las ventajas de la institución de cara a la paz y la prosperidad internas.

El autor desmitiza por completo la realeza. Salomón es el fruto de un adulterio y de un crimen. Así y todo, es *Yedidyah,* "el amado de Yahveh". Fueron una violación y un incesto los que desencadenaron la serie de crímenes por los que llegó al trono ese décimo hijo de David. Son las mujeres las que empujan a sus hijos, y es Betsabé la que se impone a las otras con la ayuda de la joven concubina de un rey impotente. Las hierogamias se desmitizan y explican de un modo psicológico (2Sam 16; 20-22) o fisiológico (1Re 1, 2). Los sabios consejeros del rey y de sus hijos son unos traidores, como Ajitófel, que se ahorca después de pronunciar sus falsos oráculos (2Sam 16, 23) o son mentirosos como Jushay. El general Yoab, que tiene el sentido de los intereses del Estado frente a un David dominado por sus sentimientos familiares (2Sam 19, 6), acaba por caer víctima de aquel al que tanto había servido, aunque no sin mezclar en todo ello sus querellas personales. Ése será también el caso del sacerdote Abiatar. Por decirlo de algún modo, Dios no aparece por ningún sitio, y el autor se guarda muy bien de atribuirle la designación de Salomón (1Re 1, 30 y 35). No interviene más que para confundir los consejos del sabio Ajitófel (2Sam 17, 14). La mujer "sabia" de Teqoa expresa las necesidades y las creencias populares (2Sam 14), pero está manipulada por Yoab; la astucia de la mujer de Abel-Bet-Maaka salva una ciudad al precio de una cabeza. A la muerte de Salomón la unidad se verá desgarrada y la dinastía de David marginada.

El problema de la vejez de la dinastía y de su sucesión se había planteado ya para Ugarit en la leyenda de Keret. El problema se trata en una "memoria" sobre la manera en que se había operado la suce-

sión. Los rasgos prosalomónicos se mezclan con los contrarios al monarca, en los que algunos comentaristas reconocen la mano de autores diferentes. Hay sin duda algunas adiciones al relato[58]; pero la línea general, que ha permitido al autor agrupar el relato en una línea continua, no es partidista: Salomón ha afianzado la realeza de David, pero en su accesión al trono hay más de humano que de divino. El autor es casi con certeza un sacerdote guardián del arca de la alianza (2Sam 15, 24), y por tanto de Jerusalén[59], más probablemente Ajimaas, hijo de Sadoc, que no Yonatán, hijo de Abiatar (2Sam 15, 25; 17, 17-21). La autoridad reconocida a ese texto, tras la crisis de Atalía y la caída de Samaria, se explicaría mejor en el caso de que expresase el pensamiento del sacerdocio de Jerusalén sobre la monarquía[60].

Ese relato no está aislado, sino que aparece en estrecha conexión con los capítulos en los que se ha reconocido una "historia de la accesión de David". Ese conjunto de capítulos (1Sam 16 - 2Sam 9) trata ante todo de un problema sucesorio como el precedente: de cómo la casa de David (judaica) pasó a ser la heredera de la casa de Saúl (benjaminita). David siente la mayor veneración por el "ungido de Yahveh" (1Sam 26, 9.11.16.23); pero Saúl se ha conducido como un loco (1Sam 16, 23; 26, 21). bajo la influencia de un espíritu malo. Es el propio Yonatán, hijo de Saúl, el que ha transferido la dignidad real a David al entregarle su manto, su arco y su cinturón (1Sam 18, 3). David se mostró leal hacia la descendencia de Yonatán (2Sam 9)[61]. Si no dio descendencia a Saúl por su hija Mikal, fue culpa de ella que no comprendió su piedad (2Sam 6, 20-23). Una vez más la monarquía está aquí ampliamente desmitizada[62]. Es posible que se deban al mismo autor los relatos sobre el arca (1Sam 4-6; 2Sam 6) que, a los ojos del sacerdote del templo de Jerusalén donde el arca estaba depositada, legitimaba la realeza davídica desde el punto de vista religioso.

También en el libro de los Jueces encontramos ciertos textos que plantean el problema de la monarquía. Gedeón, manasita, fue tal vez rey y sus hijos tenían el aire de hijos de rey (Jue 8, 18); pero ese reino fracasó con su hijo Amimélek de Sikem (cap. 9). Por el contrario, el Espíritu de Yahveh que los reyes recibían con la unción fue dado (transitoriamente) a algunos jueces, que nada tenían de regios, pero que preparaban el reinado de David, judío de Belén, y efraimita por su padre. El Espíritu "fue sobre" Otoniel, considerado como judío (Jue 3, 10) y "sobre" Jefté de Galaad (Jue 11, 29) que, como David,

venció a los ammonitas. Este mismo Espíritu "sacude" (*pa'am* Jue 13, 25; cf. Gén 41; 8) a Sansón, el héroe danita, cuando los danitas habitaban todavía cerca de Judá y lo "penetra" (Jue 14, 6; 15, 14) para sacarle victorioso de los filisteos (como David) mientras que no hace más que "revestir" (6, 34) a Gedeón[63].

Finalmente, en el Pentateuco hay una serie de textos que la crítica califica de "yahvistas"[64], porque para ese "yahvista" se invoca el nombre de Yahveh desde la segunda generación después de Adán, el primer hombre y cabeza primera. La trama de esos textos es profundamente familiar y dinástica. La "ley" y la "alianza" de Dios con su pueblo desempeñan un papel muy limitado (Éx 34, alianza ritual con Moisés). El problema de la salvación ya no es el problema fundamental; sí lo es en cambio el problema de la transmisión de la bendición. Y no conviene olvidar que los intentos de historias nacionales anteriores en Babilonia (Crónica de Weidner)[65] así como la leyenda de Keret en Ugarit se centran sobre ese problema del heredero de la bendición.

Las síntesis babilónicas se referían a los precedentes antiguos de la dinastía de Akkad para describir los problemas de la primera dinastía de Babilonia. El yahvista hace lo mismo. Para explicar los problemas dinásticos en Jerusalén invoca las tradiciones patriarcales anteriores. Y desmitiza la realeza, como ha desmitizado la sucesión de David. No es ninguna revelación lo que hace de David el elegido; el elegido es Abraham, que recibió las promesas antes de entrar en Canaán y después en los santuarios cananeos que pasaron a ser de los israelitas, como Sikem, Ay y Mambré[66]. En el Pentateuco[67], el yahvista es el único que habla del rey, ya sea de la realeza en Jacob (Núm 24, 7 y 17) o bien, y más precisamente, en Judá (Gén 49, 10). Para él esa realeza es universal de derecho, como lo eran las monarquías de Egipto y de Mesopotamia: "a él la obediencia *(yqht)* de los pueblos".

El yahvista desmitiza también la transmisión. Así como Salomón, sin ser el primogénito de David, "consolidó la realeza en sus manos", tampoco Set era el primogénito de Adán y sustituyó a Caín que sí lo era. Isaac no era el hijo mayor de Abraham, y aun así era su hijo "único" (*yehid,* Gén 22), al que él amaba y que habría de "poseer la puerta de sus enemigos" (22; 17). Jacob no fue el primogénito de Isaac, pero los manejos de Rebeca le consiguieron la herencia. Judá no era el primogénito de Jacob, y sin embargo iba a tener el cetro, incluso

siendo José el *nezîr* (consagrado, coronado, Gén 49, 26) de sus hermanos.

Son, pues, los problemas de la dinastía judía en medio de las otras tribus y de los pueblos vecinos conquistados por David (Edom, los ismaelitas, Moab y Ammón, Gén 18), los que estructuran la historia yahvista. Pero la transmisión se opera de otra forma y a través de datos humanísimos. No es Dios quien elimina directamente a Ismael, a Esaú y a los hermanos de Judá; pero ratifica con su silencio los afectos de Rebeca y los rencores de Sara. Desde los orígenes, cuando Dios interviene para poner en sus sitios respectivos a la "serpiente", a Adán y a Eva, es la raza de la madre y no la paterna la que debe prevalecer y aplastar la cabeza de la serpiente (Gén 3, 15). Nos encontramos siempre con la problemática de la ideología real. Pero ni a Adán se le llama rey ni reina a Eva, aunque comparten la responsabilidad de los jefes de familia, de tribus y de reinos.

Finalmente, si la realeza pertenece a Judá, significada por el cetro y el bastón de mando *(mehôqeq)* que otorga al rey el poder de emitir decretos *(hôq)* en nombre del Dios nacional, ese poder está limitado por una alianza. Alianza que es tan personal como la elección real: la alianza se estipula en el Sinaí entre Dios y Moisés antes de concluirla con el pueblo (Éx 34, 28), y Moisés es el depositario de las prescripciones impuestas por el "dios celoso" *(El Qannah)*. Se trata esencialmente de prescripciones rituales que regulan el culto en el santuario nacional, sin que el rey de Judá tenga poder para infringirlas.

Vemos, pues, cómo desde los comienzos de la monarquía israelita una reflexión, hecha en nombre de tradicionales anteriores del Dios de Abraham y de Israel, relativizaba la elección y la misión religiosa de Salomón y de la realeza davídica.

Capítulo cuarto

LOS PROFETAS Y EL MESÍAS DE ISAÍAS

Estamos habituados a ver en los profetas a los heraldos del Mesías y vamos a ver hasta qué punto es ello verdad. Ahora bien, la palabra "Mesías" no aparece en sus escritos sino como título de un rey extranjero (Is 45, 1) o en un texto litúrgico añadido como conclusión al libro de Habacuc (3, 13). Pero afrontan de continuo la esperanza del pueblo en el "ungido de Yahveh". A menos que los pueblos desaparezcan, deben tener confianza en sus jefes... o rechazarlos. Si los profetas no utilizan el término "ungido" (Mesías) con su connotación religiosa, es porque a los ojos de las escuelas proféticas, que nos han conservado sus oráculos, la institución monárquica no ha mantenido las promesas del Dios de Abraham y de Israel[1].

Desde la muerte de Salomón, hacia el 930 a.C., la dinastía judía de David fue rechazada por 11 de las 12 tribus, aunque logró conservar algunas ciudades de Benjamín, entre ellas Jerusalén: "¡A tus tiendas, Israel; ahora ocúpate de tu casa, David!" (1Re 12, 16). Cinco años después ataca el faraón Shashaq. Perdona a Jerusalén mediante tributo, pero circula triunfalmente por todo el reino del norte. Será una campaña sin continuidad, pero la monarquía efraimita de Yeroboam I, heredera de la de David, no podrá proseguir con la misma fuerza su política de asimilación en nombre del Dios nacional Yahveh[2]. Pactará con los cananeos. Las otras dinastías, la de Isacar con Bashá y la de Manasés com Omrí, han de contar cada vez más con la Damasco aramea y con la fenicia Tiro. Frente al debilitamiento del principio dinástico, comprometido por las rivalidades tribales y la creciente influencia del comercio fenicio o de los ejército arameos, otra institución irá ganándose la confianza del pueblo y sustituyendo parcialmente a la monarquía: el profetismo[3].

En el Oriente antiguo, y en otros países que van hasta la Polinesia, era cosa admitida que algunos hombres podían dirigirse imperiosamente a los monarcas en nombre del dios de tal o cual santuario. Se les llamaba "extáticos" *(muhhum)* o "que responden" *(apilum)*. Como "extáticos" podían entrar en trance y tener un comportamiento extraño, mas no siempre sucedía así, y algunos de aquellos hombres que anunciaban la palabra del dios a un rey, como Zimri-Lim de Mari (hacia 1800-1750 a.C.), parecen personas muy normales. Las monarquías, al corriente de ese fenómeno a la vez sociológico y psicológico, habían dejado un puesto a la institución. El rey de Biblos, en el s. XI, escucha a un profeta de ese tipo. El profeta "que responde" tiende entonces a convertirse en un "vidente", capaz de responder a los problemas del rey en nombre de un conocimiento superior. El rey de Hamat en el siglo VIII, se rodea de *'ddn* y de "videntes" *(hzyn)* al igual que el rey asirio Assarhaddón, en el siglo VII, consultará constantemente a sus "videntes" *(barû)* antes de emprender sus campañas. En Israel el "vidente" iba a convertirse en "profeta" *(nabî)*, cf. 1Sam 9, 9.

Desde los comienzos de la monarquía encontramos en Israel los diferentes aspectos de ese profetismo carismático. Por los campos circulan bandas de profetas, que pueden entrar en trance (el mejor ejemplo puede leerse en 1Sam 19, 18-24) al son de la música (1Sam 10, 5). Son gente que carece de familia (1Sam 10, 2), por lo que son mal vistos en una sociedad de base familiar[4]. Pero en la corte de David encontramos a dos personajes, a Gad, que es el "vidente de David" (2Sam 24, 11), y sobre todo el "profeta *(nabî)* Natán", que va a jugar un papel decisivo en la promoción de Salomón al trono. Todavía no se ha encontrado una buena explicación del título del *nabî*, y es posible que el término, poco hebreo, haya significado al principio "el que proclama" el nombre del rey elegido por Dios, antes de que las masas le vieran como un "llamado" de Dios. Hemos visto, en efecto, que Natán era el profeta dinástico que muy probablemente había designado en Guijón a Salomón como el ungido de Yahveh (cf. supra p. 55).

Ese profetismo de corte es el que hallamos en el libro de los Reyes durante el primer siglo de la monarquía. Como en Mari, Biblos y Hamat, algunos hombres de Dios, llamados profetas, intevienen en los acontecimientos políticos de importancia. Después de Gad, el vidente de David, y de Natán, el profeta dinástico (2Sam 7) —que interviene

en el nacimiento y en la unción de Salomón– vemos a Ajiyyá de Silo que promueve a Yeroboam (1Re 11, 29ss) antes de volverse contra su dinastía (1Re 14, 16). Shemayá interviene cerca de Roboam para prevenir una guerra con el norte (1Re 12, 21-24). Yehú hijo de Janí lleva a Bashá un oráculo contra él y su dinastía (1Re 16, 2). Miqueas hijo Yimlá y todo un grupo de profetas son invitados por los reyes de Israel y de Judá a emitir un oráculo sobre la guerra aramea que va a provocar la muerte del rey de Israel (1Re 22). Elías (1Re 18, 8) se alza contra la casa de Omrí; es un profeta hacedor de reyes (1Re 19, 15-18), como lo es su discípulo Eliseo que entroniza a la dinastía de Yehú (2Re 9, 1). Este último va a participar de cerca en las humillaciones de esa dinastía (Yehú, Yoajaz) y en sus recuperaciones (Yoás), aunque protestando contra su falta de energía frente a Damasco (2Re 13, 14-19).

Eliseo es también un profeta muy cercano al pueblo, cuyos sufrimientos comparte, multiplicando en su favor los milagros (2Re 4). Con Eliseo, el profeta cortesano establece lazos estrechos con los grupos de profetas que rondan por los campos. Con él el profeta político se presenta como el valedor del pueblo, y su asistencia al rey que desfallece contribuye a realzar su prestigio (2Re 6, 87, 20). Todo está dispuesto para que, a los ojos de los hombres que creen en la acción del Dios de Abraham y de Israel, la palabra de los profetas aparezca más inspirada que la palabra de los reyes, aunque se trate del mismísimo David (2Sam 23, 2). Se va a reconocer que esa palabra procede del propio Espíritu que los reyes reciben por su unción (Os 9, 7), sobre todo si eran precisamente los profetas que los designaban en nombre de Dios. También los discípulos de algunos profetas van a recoger sus palabras, y ése será el origen de los libros proféticos. En la veneración a sus maestros, cuyos oráculos han sostenido su fe y su esperanza, manifestarán a la vez una tendencia a presentarlos como sustitutos del rey. Personalmente no han querido ser más que signos, a veces con su familia (Is 8, 18), que testificaban la salvación divina a través de la casa de David.

En esa época el rey sigue siendo el "salvador"; así lo es probablemente el rey Yoás de Israel en 2Re 13, 5 o su hijo Yeroboam en 2Re 14, 27. La expresión se va haciendo rara y el profeta Oseas la pondrá en tela de juicio (Os 13, 10). El monarca ya no aparece a los ojos del pueblo como revestido del poder divino, ni siquiera y sobre todo en

Jerusalén. Pero la monarquía sigue siendo la institución salvadora, y asistimos a un cierto deslizamiento hacia el oráculo de elección. Al comienzo estaba dirigido al rey, y por causa del rey sus herederos dinásticos se beneficiaban del mismo. Desde ahora apuntará a la dinastía, a la "casa", al hijo del rey, más que al rey mismo.

A mí me parece que ése es el caso de la redacción actual del oráculo de Natán en 2Sam 7. No me atrevería a hablar de una redacción deuteronomista[5]. Veremos más adelante los componentes del Deuteronomio: preeminencia del templo ("lugar elegido por Dios para hacer habitar allí su nombre") sobre la realeza, centralización del culto y esquema de alianza. Aquí, en cambio, la "casa" dinástica está por encima del templo. Se prevé un santuario nacional, pero sin nada de exclusivo. La palabra alianza no se ha pronunciado y faltan muchos otros elementos del esquema. Pero el acento se ha desplazado del rey al hijo del rey. Es muy probable que entre los oráculos que pronunciaban los profetas de la corte de David, Natán hubiera pronunciado uno con ocasión del traslado del arca, para la cual se quería que se levantase un templo cerca de palacio, al modo que se hacía en los reinos extranjeros. Se retiene ese oráculo del profeta, que jugó un papel decisivo en el nacimiento (2Sam 12) y en la accesión del hijo de David, inaugurando así la "casa" davídica. La "casa" dinástica prevalece así sobre "la casa" del Dios dinástico y nacional.

Fue probablemente con motivo de la crisis dinástica, que desembocó en el asesinato de Atalía la extranjera y en la entronización de Yoás, "hijo" de David, cuando los medios de Jerusalén empezaron a cargar el acento no sobre el rey sino sobre la descendencia de David. Nos hallamos a finales del siglo IX. La casa de Omrí, que fue la tercera dinastía de Israel, sucumbió derribada. Apoyado por el ejército, el clero de Jerusalén con Yoás liquida sus restos en la capital. Al momento de la coronación el gran sacerdote está en condiciones de imponer al dinasta unas estipulaciones: un *edut* (2Re 11, 17[6]) correspondiente a los *eda* que en los tratados internacionales de la época debía observar el vasallo bajo juramento a su soberano. Es entonces cuando el rey de Judá se convierte en "vasallo de Yahveh"[7] y no ya en su elegido. El rey va a estar sujeto a las "palabras" divinas, a los mandamientos del decálogo depositado en el arca, antes de estarlo a la *torah* según la teología deuteronomista (Dt 17, 18). Esa teología real es la que conoció Isaías; pero vemos también por los oráculos del propio

profeta (cap. 8) que el pueblo y la corte estaban lejos de compartirla. Personalmente Isaías se inserta en la línea de los profetas, y con su compatriota Amós el profetismo adquiere un relieve totalmente nuevo.

El jefe de la primera escuela profética en el sentido bíblico de la palabra es, en efecto, Amós. No es ni un *nabí* como Natán, ni tampoco *hijo de nabí* (Am 7, 14), como cualquiera de los miembros de las bandas que frecuentaba Eliseo cincuenta años antes. Es un *nôqed* (Am 1, 1), título que llevaba el rey de Moab en tiempos de Eliseo (1Re 3, 4) así como una cierta categoría de funcionarios en Ugarit. No era pastor, como se ha dicho a menudo, sino que se ocupaba de agricultura, ganado menor y mayor así como de sicómoros en la corte del rey Ozías, interesado en la agricultura (2Cró 26, 10-11). Su libro recoge para él la fórmula que se aplicaba a los reyes bajo varias formas, y especialmente a David: "Dios me ha tomado de detrás del rebaño" (2Sam 7, 8; cf. 2Sam 9, 10; cf. 2Sam 21 para Saúl; 1Re 14, 7 para Yeroboam; 16, 2 para Bashá...).

Formado en la cultura cortesana y al corriente de la política internacional (cap. 1-2), Amós se sintió llamado a profetizar (3, 8; 7, 15) en el Israel del norte, sobre el cual iba a pesar la amenaza asiria. En Betel su predicación apareció como esencialmente política y dirigida contra la casa de Yehú (Yeroboam II: Am 7, 11). Tratado de vulgar/"vidente", parece haber sido expulsado de allí, siendo acogido su mensaje en Jerusalén por los años 740-730 a.C.[8] Sospechoso en Israel de querer derribar la dinastía de Yehú en provecho de la dinastía de Judá, su libro termina con un mensaje (9, 11-15), cuya autenticidad se pone generalmente en tela de juicio[9], pero que encaja perfectamente con el simbolismo real del tiempo y con la época de Amós. La "casa" de David ya no es la pobre choza que quedó después del cisma y sobre todo después de la derrota infligida en Bet-Shemesh (hacia el 790) por el padre de Yeroboam II al padre de Ozías de Judá y que había conducido hasta el desmantelamiento del muro septentrional de Jerusalén (2Re 14, 13; cf. Am 9, 11). El reino de Ozías había sido de restauración, habiendo recuperado Elat y el resto de Edom (2Re 14, 22; cf. Am 9, 12), mientras que los esfuerzos agrícolas del monarca, bien conocidos por Amós, daban actualidad a los clásicos himnos reales sobre la fertilidad que se esperaba otorgase el Dios nacional por mediación del rey. Hombre de Judá en una época en que el gran reino

yahvista seguía siendo el Israel del norte con Samaria por capital, Amós y su libro no eliminan por tanto la esperanza popular judía en la dinastía de David. Pero conocen los vicios de la institución monárquica y los abusos de las clases dirigentes, jueces, sacerdotes, traficantes y sus mujeres (Am 2, 6ss; 3, 9ss; 4, 1ss; 8, 3ss), sean de Samaria o de Sión (Am 6, 1). Se anuncia la sacudida del santuario (Am 9, 1). Los fundamentos de la monarquía, el derecho y la prosperidad, *mishpat* y *sedaqah*, se han trocado en "veneno y ajenjo" (6, 12; cf. 5, 7). Pese a todo ello, Amós no tiene una palabra en contra de la institución real. Isaías, una generación más joven que él, le debe mucho.

1. *La doctrina mesiánica de Isaías*

Isaías, nacido y educado en Jerusalén, conoció la gran crisis que en 11 años puso fin al reino de Israel (722), no quedando más que un resto, Judá y Jerusalén, como Estado gobernado en nombre de Yahveh, Dios de Israel. Como el profeta Oseas, que vivió al igual que él la guerra siro-efraimita de terribles consecuencias, no habla del "Mesías"; pero mientras que Oseas condena a la impotencia a las dinastías del reino del norte donde él había vivido, Isaías va a marcar con trazo indeleble la elección de la dinastía davídica en el reino del sur.

Oseas había sido muy severo con las dinastías del norte: "Entronizaron reyes, sin contar conmigo" (Os 8, 4). Samaria y su rey son "como espuma sobre la superficie de las aguas" (10, 7). Los reyes están engañados y son víctima de su entorno y de las conjuraciones (7, 3-7); son impotentes por completo ("¿qué puede hacer por nosotros el rey?" 10, 3*b*). El profeta Oseas parece haber vivido los años 725-722, cuando el rey había desaparecido, y Samaria sostenía el trono sin rey: "No tenemos rey..." (10, 3). Los israelitas han dejado de temer a Yahveh, por lo que "¿Dónde está ahora tu rey para salvarte?... Te di un rey en mi ira, ahora te lo quito en mi furor" (13, 10). En sus oráculos el profeta no invita a mirar a Judá. También se muestra severo con los "jefes de Judá" a los que no llama "reyes", y a los que considera como ladrones que "desplazan los linderos" (5, 10), aludiendo a la política de Ajaz de Judá que se unió a los asirios contra Samaria, lo que Dios no aprueba (5, 13-14). Pero, como hemos observado, Oseas no es hostil a la institución monárquica como tal[10]. El

reino de Samaria es un fracaso, un niño que no ha llegado a término (13 13). Las visiones de restauración del capítulo 14, tan impregnadas de las promesas tradicionales de fertilidad, no aluden a la unción real[11], aunque ciertamente se practicaba en Samaria (1Re 19, 15); aluden al vino, a los perfumes, al rocío y al olivo, pero no al aceite; el fruto no proviene del olivo sino del ciprés (14, 9).

Isaías, por el contrario, en 5, 1 alude expresamente al cuerno del aceite[12] que servía para la unción real. Él es el profeta del Emmanuel (Is 7, 14) y del "hijo que nos ha nacido... sobre el trono de David... desde ahora y para siempre" (9, 6). Pero sus fórmulas son alusivas, evocando el simbolismo real de la época. Sus oráculos resultan tan trabajados como elípticos y a lo largo de la vida del profeta se han visto sobrecargados con el curso de las peripecias de Judá. También las interpretaciones modernas son extremadamente divergentes[13]. No conviene dejar de lado la ideología real del tiempo y su simbólica. Se las encuentra no sólo en las fórmulas del librito del Emmanuel (Is 6, 1-9, 6), sino también en las expresiones más alusivas de 5, 1 sobre "el aceite hijo del cuerno" y de 28, 16 sobre la piedra angular puesta por Dios para cónstruir la justicia y la prosperidad (*mishpat* y *sedaqah*). Por lo demás el capítulo 1 no dice una sola palabra sobre los reyes, mirando sólo a los jueces y a los consejeros para un Sión de justicia y de prosperidad (1, 17-28); lo cual encuentra eco en 32, 1*b* en que el rey comparte con los oficiales *(sârîm)* la responsabilidad de esa justicia y de esa prosperidad, que dejan así de ser la virtud real por excelencia. Hay ciertamente una revolución en el pensamiento de Isaías, dominado como está por los graves acontecimientos de la guerra siro-efraimita, del fin del reino de Israel y de la invasión asiria de Senaquerib (701 a.C.).

Isaías nació en Jerusalén y la formación de escriba que allí recibió le destinaba —como probablemente al profeta Amós— a convertirse en un alto funcionario[14]. Sentía una responsabilidad frente al país. Los profetas tenían su puesto en la corte, pero el libro no da ese título a Isaías, mientras que sí se lo da a su mujer (8, 1). Sus discípulos le consideraban como un "vidente" (1, 1; 2, 1). Está presente en el templo cuando se celebra la accesión al trono de Yotam, como rey único tras la muerte de Ozías (6, 1) hacia el 738[15]. Queda impresionado por el hecho de que el rey entronizado no es más que el vasallo de Yahveh, el rey "que tiene su trono sobre los querubines" del arca en el *Debîr.*

Desde los cananeos de Ugarit se reconocía a la divinidad el título real; los libros bíblicos no insisten sin embargo hasta ahora, dando la preferencia a otros títulos divinos. Es probable que Isaías tuviese algún papel activo en aquella liturgia real, como lo había tenido Natán cuando la unción salomónica[16]. El rey Yotam es proclamado como elegido de Yahveh, Dios nacional; era evidente que las tribus del norte no aceptarían esa proclama. Pero Isaías estaba bastante al corriente de los tratados diplomáticos como para saber de las tempestades que se preparaban del lado de Asiria, que acababa de conquistar Kalné después de Arpad. Con toda su fe cree que, aunque el pueblo es impuro y los reyes mortales y falibles, la *massebet* o estela dinástica participa de la santidad del Dios tres veces santo.

El capítulo 6 describe la visión que Isaías tuvo en tal ocasión. Forma parte de un conjunto, que es el libro del Emmanuel, cuyo tono e imágenes son muy particulares y son objeto de discusiones muy vivas. No ha sido escrito de un tirón. Hay en él una mezcla de prosa y de lenguaje rimado. Algunas palabras turban la sintaxis de las proposiciones y han de tomarse como adiciones. Pero el conjunto ofrece una unidad real, comenzando por la visión fechada en la muerte del rey Ozías y terminando con la accesión al trono de David de alguien a quien no se le llama rey, pero que tiene el cargo real de David en "justicia y prosperidad" (9, 6). El problema real y dinástico emerge en otros pasajes, como el oráculo de 7,4-9 en que Isaías afirma su confianza en la elección dinástica, pese a Aram y a Efraím, que pretenden eliminar la "casa de David" (7, 13) en provecho de un "hijo de Tabeel" (7, 6).

Este cuadro general hace presumir que el oráculo siguiente (7, 13ss) es un oráculo dinástico sobre el nacimiento real. Conforme a la "ideología real" el profeta evoca la acción del Dios dinástico sobre la madre[17], pero eso es secundario respecto del nacimiento salvífico tradicional. No se la llama *Gebirah,* quizás simple y llanamente porque la esposa del rey Ajaz sólo será *Gebirah* a la muerte de Yotam, padre de Ajaz[18]. El heredero dinástico en torno al cual se agrupan estos oráculos parece ser, en efecto, Ezequías, hijo de Ajaz. Tal es la tradición judía. No se le nombra, porque no es tanto él personalmente cuanto el heredero dinástico, portador de las promesas, lo que el profeta tiene ante sus ojos. El propio profeta y su familia, su mujer profetisa y sus hijos con nombres simbólicos, no son más que signos (8, 15)[19] de lo

que es la familia real en las manos del Dios que reside en Sión, el santuario dinástico fundado por el hijo de David y olvidado por las tribus del norte. Reina una incredulidad general respecto de la presencia salvífica del Dios nacional en ese santuario *(miqdash)*[20]. La ***massebet*** sagrada de ese santuario, que era un símbolo de seguridad y perpetuidad, se convierte en una piedra de fracaso (***negeph***, lit. "llaga") y en roca contra la que tropieza ahora la casa de Judá, como antes había tropezado la casa de Israel. Ese ***mqdsh*** se trueca en un ***mwqsh*** (trampa) para los habitantes de Jerusalén que consultan a los muertos en lugar de consultar a Dios en su santuario (8, 19). Se alejan, no sin razón, de la casa de David (7,13), despreciando la fuente de Guijón, en la que Salomón había sido consagrado, para regocijarse con la perspectiva del cambio de dinastía que proyectan Damasco y Samaria (8, 4)[21].

Es, pues, la fe de un pequeño grupo, el de Isaías, su familia y sus discípulos (8, 16), y no la fe de la corte y del pueblo, la que se expresa en ese libreto. Su autoridad sólo será reconocida progresivamente, a partir de la misma composición del conjunto del libro de Isaías. Oráculos de épocas diferentes han sido agrupados con motivo la entronización de un descendiente de David (9, 6) poco después de 732, fecha del desmembramiento del reino del norte[22], que pierde las tres provincias de la Transjordania, de Galilea (Zabulón y Neftalí) y de la costa (ruta del mar), las cuales pasan a ser provincias asirias. El simbolismo de su liberación, una luz que sucede a la sombra, procede del ritual regio davídico que ya hemos estudiado. Para esa entronización un nuevo hijo ha nacido a Dios (el "nos" de 9,5 sólo puede corresponder al "nos" de 6, 8). Recibe cuatro nombres nuevos que expresan su participación en la vida del Dios nacional[23]: a cuatro funciones humanas (consejero, héroe, padre, oficial) responden cuatro poderes sobrenaturales (milagros, eternidad, dios, plenitud). Entronizado en el trono de David, al nuevo príncipe no se le llama rey, pero sí que "engrandece su principado" (u oficio) con una paz (o plenitud) sin fin. Lo que afianza es el reinado de David y lo hace progresar "en el derecho y la prosperidad" (***mishpat*** y ***sedaqah***), fundamentos del reinado de David (1Sam 8, 15). El davídida no podrá ejercer su oficio, a la vez humano y moral, sino por la acción de Dios Sebaot[24]. El profeta no apela aquí al Espíritu *(ruah)* de Dios, como para Saúl y David, sino a su "celo" (cf. Is 11, 13), a su amor apasionado y exclusivo por su pueblo que la había hecho llamar *El-qannó*[25]. No acepta que las provincias desgaja-

das continúen bajo la dominación de los dioses asirios, y será por la "lámpara", que es la dinastía de David, por la que librará al norte como lo había hecho con Gedeón en tiempos de Madián.

Tenemos dos fechas para determinar el advenimiento de Ezequías: el 716/715, la muerte de Ajaz (2Re 18, 13) y el 729/728, equivalente al año 3º del rey de Israel Oseas (2Re 18, 1), que llegó a rey con el desmembramiento. Como lo hiciera Ozías con Yotam, también Ajaz asoció a su hijo al trono[26]. Fue probablemente con motivo de esa accesión que el profeta recogió en su librillo los principales episodios en que la vida del nuevo rey estaba estrechamente ligada a la vida del pueblo. Nace el año de la muerte del rey Ozías, cuando el pilar dinástico había cobrado gran valor a los ojos del profeta. Su madre no era todavía más que una *almah* bajo el reinado de Yotam. Su nombre de Emmanuel evoca la presencia de la fuerza divina en el heredero real. Yotam muere a los comienzos de la guerra en que Aram y Samaría intervienen en Judá y maquinan un cambio de dinastía. Ante la incredulidad de Ajaz, que ha sacrificado a su primogénito (2Re 16, 3), como lo hacían en caso de desastre los reyes fenicios y moabitas, Isaías coloca sobre Ezequías la esperanza del pueblo. En los viejos himnos el nacimiento real daba al heredero el alimento divino por el que le llegaba el discernimiento de lo que conducía al bienestar y evitaba la desgracia (7. 15; cf. 2Sam 14, 17.20); "el conocimiento del bien y del mal" pasa a ser el en v. 16 el criterio de la edad de la razón. Ezequías no había cumplido aún los siete años, cuando fue liberada Jerusalén, Samaría quedó desmembrada y Damasco fue anexionada por el asirio (732). Cuando, por razones de prudencia, Ajaz asocia a Ezequías al trono (729/728), el profeta quiere hacer descansar en ese elegido del Dios nacional la esperanza del norte, como ya lo había proclamado o había querido hacerlo en la entronización de Yotam. Y seguirá fiel a esa esperanza, incluso cuando la política de Ezequías le defraude. Se hace una nueva presentación del texto con la invasión de Senaquerib (el rey de Asiria de 7, 17.20 y 8, 7) así como en 8,9-10 que anuncia el final de esa invasión (cf. 17, 12-14): el nombre del rey ya no es Emmanuel.

El libro del Emmanuel está inserto actualmente en un gran poema con *ritornello* ("Con todo esto no se calmó su ira y su mano está aún

extendida": 5, 25; 9, 11.16.20; 10, 4), aproximadamente contemporáneo (entre 732 y 725), porque, aun habiendo recibido una gran sacudida, el reino del norte subsiste todavía y conserva la esperanza de restauración (9, 9-10) en medio de luchas fratricidas (9, 20). El profeta queda impresionado por el orgullo de Samaria. Será preciso volver al Dios Santo y a *El-gibbor*[27]; pero sólo un resto lo hará (10, 20-23), mientras que en Sión no hay que temer (10, 24). Aunque Isaías se muestra a todas luces reticente sobre el David reinante, cuya política ha devorado las cinco sextas partes del pueblo de Yahveh, mantiene su fe y su esperanza en lo que podríamos llamar las instituciones davídicas; eso es lo que se transparenta en el curioso oráculo pronunciado en la muerte del rey Ajaz hacia el 716/715 (14, 28-32). Se dirige a los filisteos que habían sufrido mucho con la ocupación asiria y se habían sublevado junto con Samaria el 720 contra Sargón. Ellos no podían sino alegrarse de la muerte de Ajaz, aliado de los asirios, "la vara que te hería". Isaías les dice que no lo hagan y vuelve a las imágenes rituales del relato de su vocación: de la raza de la serpiente un basilisco y su fruto será un *saraph* volador. Ahora el rey de Judá desempeña el papel de los serafines en la corte de Yahaveh. Esos emblemas reales de Egipto, cargados ahora con los recuerdos de la protección divina en el desierto, son el signo de la protección que Ezequías puede asegurar a los pobres. Puede incluso ejercer el derecho de asilo para los filisteos amenazados por la humareda vengativa de los ejércitos asirios avanzando desde el norte (v. 31)[28].

2. *Miqueas*

Las expresiones empleadas por Isaías respecto a Ezequías (víbora) no son muy halagüeñas, aunque provengan de un simbolismo ritual. La reforma de Ezequías tuvo su principal apoyo en el profeta Miqueas, llegado desde Moreshet, en la parte meridional del país. La región había sufrido la invasión siro-efraimita, y algunos oráculos están dirigidos contra Samaria todavía en pie (1, 6). Le encontramos después en Jerusalén, donde un oráculo muy duro contra los gobernantes de la casa de Israel (3, 1-4) se completa con otro no menos duro contra los gobernantes de Jerusalén, que "edifican Sión con sangre y Jerusalén con crímenes" (3, 9-12). Es probablemente el profeta que pro-

clamó único rey a Ezequías, porque en 3, 8 se apropia, frente a los otros profetas, los atributos reales de "espíritu, autoridad y fortaleza", y ello ante Jacob-Israel y sus pecados y prevaricaciones. Sabemos por Jeremías (26, 18) que Ezequías estaba de acuerdo[29]. Una reforma, a la vez nacional y religiosa, purificó el templo de la serpiente de bronce que Isaías acababa de evocar. Tal reforma estaba destinada a facilitar la reunificación liberando a las tribus del norte del yugo asirio. Tal vez desde el 715, y en cualquier caso desde el 712, Sargón de Asiria habla de las maquinaciones "sin número" de Ezequías. Pero fue un fracaso que Isaías había anunciado con toda claridad paseándose por las calles de Jerusalén con traje y actitud de cautivo (cap. 20).

La doctrina mesiánica de Miqueas[30] responderá a las necesidades de un pueblo, al que la guerra siro-efraimita ha desgarrado más aún que el antiguo cisma. La política de Ajaz ha provocado el sometimiento de la mayor parte del pueblo de Yahveh al poder asirio y a sus dioses. Al igual que Isaías, tampoco Miqueas hablará del ungido de Yahveh, y ni siquiera dará al davídida el título de rey. Como en Is 6, Yahveh es el único rey, aunque es un rey en Sión (4, 7). Es también el "juez de Israel" (4, 5.14), aunque el profeta aplica tal vez ese título al descendiente davídico, del que se trata en el versículo siguiente y que debe ser "el gobernante" *(môshel)* en Israel (5; 1). Como Isaías en 9, 1-6, Miqueas propone a las tribus del norte la salvación mediante un retoño de David, y dice a propósito que éste saldrá de "Belén de Efratá", el clan betlemita de Jesé, y que sus "orígenes" se remontan a los tiempos antiguos; no hay que buscar una nueva dinastía. También como Isaías, el profeta Miqueas recoge la función de la madre del rey en el nacimiento del rey pastor y salvador que trae la paz y la plenitud a su pueblo ("él mismo será la paz", 5, 4)[31]. Pero lo hace en forma meramente alusiva: "(Dios) los dejará abandonados hasta que dé a luz la que ha de dar a luz" (5, 2). Esa embarazada no es sólo la madre del rey, es también la hija de Sión encinta, que va a "salir" de la ciudad para ir hasta Babilonia para ser liberada (4, 10)[32]. Miqueas, en efecto, no pide a los israelitas del norte que regresen a Jerusalén y Juda. Como en el Deuteronomio 33, 7, es a Judá y a Jerusalén, el "resto" del pueblo, a las que corresponde volverse a sus hermanos, los hijos de Israel (5, 2).

Según la doctrina tradicional ese heredero davídico no tiene su poder por sí mismo, sino de Yahveh, el Dios nacional, y por el poder

de éste se mantendrá y hará pacer el rebaño. Será la majestad del nombre del Señor, su Dios, la que "le engrandecerá hasta los confines de la tierra". Así y todo será el libertador de la potencia asiria (5, 5). En torno a él pueden organizarse unas condiciones de siete "pastores" y de ocho "príncipes" (*nesikey,* alusión a los ritos del agua en la ceremonia de la entronización[32]). Por él el "resto" de Jacob es a la vez el rocío fertilizante que viene del Señor para quienes no ponen su esperanza en el hombre, y el león que desgarra las naciones (5, 6-7[34]). En ese tiempo de rivalidades entre dinastías entronizadas siguiendo ritos parecidos, Miqueas deja en la sombra una buena parte del simbolismo regio, aunque conservando la substancia: la sumisión al Dios nacional, el Dios de Abraham, en quien "serán bendecidas todas las naciones", punto focal en la humanidad; quienes le bendigan serán benditos, y malditos quienes le desprecien (Gén 12; 3).

El libro termina recordando el juramento divino "en los tiempos antiguos": fidelidad a Jacob y gracia a Abraham. No se trata de seguir las prácticas y los consejos de la casa de Ajab (6, 8), hay que practicar el derecho *(mishpat),* amar la *hesed* (bondad) y caminar humildemente en la presencia de Dios (6, 8). La doctrina de *mishpat* y *sedaqah* se completa así con la *hesed* de Oseas, que es la misericordia de los nuevos desposorios (Os 2, 21).

3. El rey y sus consejeros

Miqueas e Isaías habían acentuado con fuerza la salvación del pueblo por una elección divina de la dinastía de David, única fiadora desde ahora en adelante de una realeza divina protectora de su pueblo. Sus textos iban a registrar para siempre esa fe. Pero a ambos les pareció que el davídida coetáneo, Ezequías, no sería el realizador de esa esperanza de salvación. Todo parece indicar que Miqueas vivió la invasión de Senaquerib en 701, que arrasó una vez más su región natal. En Is 28-30 se puede seguir la lucha que el profeta sostiene contra la entrada de Judá en la coalición urdida bajo el impulso de Egipto, "la caña quebrada que se clava en la mano de quien se apoya sobre ella" (Is 36, 6). Tanto uno como otro perciben que algo en la propia realeza paraliza la elección divina. El problema no es negociar con las potencias y dar así la impresión de que se reconoce el valor de los dioses

que adoran esos países. Se trata, fronteras adentro del propio país, de hacer funcionar en *mishpat* y *sedaqah,* de acuerdo con las estipulaciones del decálogo, el *edut* jurado por el rey, las instituciones reales que son las instituciones del Estado de la época. Ahora bien, los escépticos y fanfarrones que gobiernan en Jerusalén se mofan de la alianza con Yahveh y pretenden establecer otra con la muerte (Is 28, 14-15). Isaías no ataca ni al rey ni a la realeza, sino a los consejeros, a los "sabios" cuya sabiduría se pierde.

La reunión de los oráculos de Isaías, que va desde el capítulo 28 al 33 resulta muy interesante para esta nueva etapa del mesianismo del gran profeta. La colección se abre con un oráculo antiguo, anterior al 722 y la caída de Samaría, pero es a título de advertencia: esa política de alianzas no salvará a Judá como tampoco salvó a Samaria. El pueblo sigue tan incrédulo como lo estaba durante la guerra siro-efraimita (29, 13; 30, 9). La salvación está "en la conversión y la calma, la fuerza en la quietud y la confianza" (30, 15). La catástrofe es inevitable para los grandes que son unos exactores y para un pueblo despreocupado. Pero hay datos inconmovibles: Yahveh continúa siendo el Dios que otorga gracia (30, 18), Jerusalén seguirá siendo protegida, y la justicia acabará por establecerse con un "rey que reinará según la justicia y por unos jefes que juzgarán con equidad" (32, 1). Isaías ha visto claramente que el Dios del decálogo no podía proteger a unas autoridades "para arruinar a los pobres con palabras falsas, aunque sea justa la causa del pobre" (32, 7). Para que la elección de Dios opere realmente, es necesario que esas autoridades participen del Espíritu. Saúl lo había recibido en su unción, aunque para perderlo; David lo había recibido asimismo en su unción regia, y no lo había perdido, ni siquiera al proferir sus últimas palabras (2Sam 23, 2).

En los capítulos 1 y 10 descubrimos una última etapa del pensamiento mesiánico de Isaías. Ambos capítulos conocen la invasión asiria que asola Judá, amputa el reino y sólo por un milagro se frena delante de Sión (1, 4-9; 10, 28-32). La ciudad volverá a ser una ciudad justa, porque un retoño de Jesé recibirá de una forma nueva ese Espíritu del Señor. Mientras que los árboles más altos son abatidos y el Líbano majestuoso se derrumba (10, 33-34), una rama brota del tocón de Jesé sobre el que reposa el Espíritu de Yahveh, que no sólo había reposado sobre los reyes, sino también sobre los jueces libertadores (11, 1-9).

La acción de ese Espíritu ya no se orienta hacia las batallas contra ammonitas o filisteos. Es un "espíritu de discernimiento y de sabiduría, de consejo y de fortaleza, de conocimiento y de temor del Señor". Con el advenimiento de Ezequías el profeta Isaías había vislumbrado en la realeza davídica la luz pacificadora que salvaría al norte "en la justicia y el derecho (o prosperidad)" (9, 6). El descendiente de David será ahora esencialmente un juez justo para el pobre y para el huérfano. En vez de las armas, tendrá la justicia por ceñidor y la fidelidad por cinturón (11; 5). No se pronuncia por las apariencias, sino que juzga en equidad a los pobres. Así, bajo su reinado los seres de naturaleza más diversa podrán vivir en armonía. En el Oriente antiguo las clases sociales se describían frecuentemente bajo metáforas zoomórficas: machos cabríos de Moab (Éx 15, 15...), carneros de Is 14, 9, gacelas y toros de Ugarit[34]. Isaías esboza una parábola como había trazado otra sobre los trabajos agrícolas en 28, 23-29. Ya no habrá mal ni destrucción sobre la montaña santa (11, 9); pero Isaías no olvida que quien reina sobre esa santa montaña es el Dios santo.

Si el pimpollo de Jesé puede realizar lo que no consiguieron llevar a cabo los otros sucesores de David, ello se debe a que por su espíritu de conocimiento de Dios, "el país será henchido del conocimiento del Señor como las aguas cubren el mar" (11, 9). Además, no sólo tiene el Espíritu del temor del Señor, sino que "hace respirar en el temor del Señor" (11, 3) o, más exactamente, hace que "haya *ruah* en el temor del Señor"[36]. El Espíritu reposa sobre él y podrá difundir ese Espíritu en su alrededor. Y así sucederá que, superada la gran crisis en que Judá y su rey ha sido profundamente humillados, Isaías reafirma su esperanza en la acción del Dios de Israel sobre un heredero de David, más ansioso de justicia que de victorias. Con el Espíritu vivificante de Dios será capaz de hacer vivir a su pueblo en ese mismo Espíritu.

Capítulo quinto

LOS ÚLTIMOS DESTELLOS DE LA MONARQUÍA EN JUDEA: JEREMÍAS

Tras la caída de Samaría y el fracaso de la política de Ezequías se rompe un resorte. Durante cincuenta años la profecía aparece silenciosa, como si la monarquía hubiera decepcionado. Asiria está en todo su apogeo y avanza hasta Tebas, en Egipto. ¿Qué puede hacer Judá sino sobrevivir en torno a Jerusalén, su templo y su dinastía? Ésta le asegura una relativa independencia sin pena ni gloria, al precio de un tributo pagado a Nínive. Sin embargo el reino está gobernado en el nombre de Yahvéh y en él se desarrollan las liturgias del templo. Durante la invasión, la voz de Isaías ha designado a Sión y su santuario como el lugar elegido desde donde el Señor había salvado a la ciudad. El asirio había dado marcha atrás sin tomarla para dejarse asesinar por sus hijos en el santuario de su dios (Is 37, 34-38). Gentes del norte habían venido a refugiarse junto a la colina de Sión y habían fudado un nuevo barrio fortificado[1]. En las grandes fiestas nacionales el pueblo continuaba cantando los salmos que hacían del rey el ungido del Señor por el cual estaban aseguradas la victoria y la prosperidad. Pero Isaías ya había comprobado que el corazón ya no está allí.

1. Templo, Deuteronomio y mesianismo

Hacia este templo, construido por el hijo de David, tienden la fe del pueblo y la reflexión de las *élites*. El Deuteronomio se redacta ahora[2]. Es obra de levitas del norte que han llevado consigo a Jerusalén tradiciones jurídicas e históricas. Han experimentado, como el profeta Oseas, la vanidad de las dinastías del norte y de sus santua-

rios. También conocen los vicios de los santuarios del sur. Pero, en aquel derrumbamiento, se agarra al signo yahvista que representa la dinastía de David y su santuario. Sin duda que tampoco éste está indemne; Ajaz ha introducido en él un altar de tipo asirio. Bajo el reinado de Manasés, hijo de Ezequías, se verá penetrar allí a los carros del sol, pinturas idolátricas que provocarán la desolación de sacerdotes como Buzi y su hijo, el futuro Ezequiel. Pero allí está el trono de Yahvéh sobre los querubines; allí se entonan los cánticos en el nombre de Yahveh y se emiten decisiones de justicia en el mismo santísimo Nombre. Para el Deuteronomio y los deuteronomistas es el "lugar elegido por Yahveh para hacer habitar allí su nombre" o "para poner allí su nombre", ya que personalmente tiene su morada en el cielo. La elección no se centra tanto sobre la dinastía como sobre ese lugar santo en que estaba depositada el arca con las tablas de la ley. Allí es donde Dios, gracias al servicio de los sacerdotes levíticos, conserva su *torah,* que ni la arbitrariedad ni las debilidades regias han sabido conservar.

El primer culpable había sido el mismo Salomón que erigió el templo, pero que aceptó también el edificar otros sobre el monte de los Olivos para sus numerosas mujeres. Muchos de sus sucesores le habían imitado. No obstante, también hubo reyes buenos: así Asá tuvo el valor de meter mano a los privilegios de la reina madre que había hecho un objeto infame para la diosa pagana Asherá (1Re 15, 13). Si todavía quedaba una esperanza en un rey fiador de la independencia nacional, siendo portador de las promesas hechas a Abraham y a los patriarcas, esa esperanza había que buscarla allí, aunque controlándola estrechamente en nombre de la ley de Moisés y de la alianza del Sinaí (Éx 34).

De ese modo el mesianismo del Deuteronomio presenta unas características muy particulares. En él se advierte sobre todo las limitaciones. El rey es designado por los notables[3] más que por Dios, aunque se sostiene que es el elegido divino (Dt 17, 17). No debe ser extranjero; ni debe imitar a Salomón teniendo abundancia de caballos, oro, plata y mujeres. Debe copiar la ley que le darán los sacerdotes-levitas y leerla todos los días de su vida para temer al Señor (Dt 17, 19). No olvidemos que en esa época Assarhaddón consultaba constantemente a sus videntes. Aquí los depositarios de los secretos y decisiones divinas son los levitas. En cuanto a los profetas se intenta de-

terminar su estatuto. Se precisa que deben predicar en la línea de Moisés, pues se sabe que hay profetas muy sospechosos en ese punto. Finalmente, el rey no es el árbitro absoluto de la justicia. Hay jueces locales y un juez central, junto al santuario, asistido de un sacerdote-levita. Así las sentencias estarán controladas y serán conformes a la *torah*. Y esa *torah* deberá ser leída en asamblea solemne cada siete años en la fiesta de los tabernáculos. Esa fiesta real inserta, pues, en su liturgia la primacía de la ley.

Mas tales restricciones, que parecen difuminar en el texto el dinamismo del mesianismo tradicional y popular, no deben fomentar ilusiones. Ante todo ese Deuteronomio no será promulgado hasta muchas décadas después, y quedará depositado en el templo casi en secreto. Por otra parte, quien gobierna es el rey, y el pueblo lo sabe. Así, cuando el hijo de Manasés fue asesinado por un grupo, que no sin motivo deseaba un cambio de política, el pueblo del país vio en ello un atentado contra la dinastía de David. No lo secundó y castigó a los asesinos, mientras que la corona pasaba a la cabeza de un niño de 8 años: Yosías (2Re 21, 23-24). Pero es verdad que el pueblo se aficiona cada vez más al templo como símbolo de su vida nacional, y que las reparaciones de ese templo adquieren un valor imprevisto. En tiempos del rey Yoás las ofrendas voluntarias se depositan en un arca grande, siendo los oficiales reales los encargados de controlarlas (2Re 12, 5-17; 17, 3-7).

2. *Sofonías, Jeremías y los reyes*

Cuando el imperio asirio empezó a dar señales de debilidad durante los últimos años de Assurbanipal (hacia 638), se dejó oír un profeta de sangre real, Sofonías, descendiente de Ezequías[4]. Se alza "contra los príncipes, los hijos del rey y contra todos los que se visten a la moda extranjera" (Sof. 1, 8). Los gobiernos de Manasés y de Amón habían favorecido, en efecto, los cultos y las modas de Asiria. Al rey se le sigue respetando, pero no se le nombra. Como Miqueas, también Sofonías reconoce en Yahveh al juez justo, pese a los ministros, los jueces, los profetas y los sacerdotes (3, 3-5). Yahveh es "el rey de Israel, que está contigo" (3, 15). El silencio de Sofonías sobre la función salvífica y tradicional del rey, ¿se debe acaso a que el profeta in-

tervino cuando la minoría, de edad del rey Yosías? Es posible. Pero no está probado, toda vez que este profeta se inscribe en la línea del profeta Miqueas, no sólo en este punto, sino evocando también la salvación de las ovejas que están cojas y de las descarriadas (3, 19; cf. Miq 4, 6).

Jeremías no va a observar el mismo silencio.

Todavía muy joven, durante la minoría de edad del pequeño Yosías y los acontecimientos que marcaron el asesinato de su padre Amón, Jeremías parece haber ido guardando los recuerdos, así como ciertas intervenciones de los ejércitos asirios, que utilizaban probablemente contingentes escitas[5]. Pero va a vivir la catástrofe asiria y su vocación data del 626 aproximadamente, fecha señalada por la independencia de Babilonia, subyugada hasta entonces por Asiria. Jeremías va a vivir la reunificación de las tribus en torno a Yosías, descendiente de David; lo cual ocurre hacia el 622 con la promulgación del Deuteronomio como ley del Estado. A Jeremías no le preocupa en exceso el problema mesiánico. En sus comienzos su objetivo es arrancar a Israel de los baales para que vuelva a Yahveh, para que abandone los lugares altos y vuelva a Sión[6]. Reprocha a los israelitas y a sus padres el que no hayan dicho: "¿Dónde está Yahveh, que nos sacó del país de Egipto?" (Jer 2, 6). Porque "volverás a plantar viñas en los montes de Samaría; plantan los plantadores y recogen. Porque llega el día en que gritan los centinelas en las montañas de Efraím: ¡Levantaos! Subamos a Sión, a Yahveh, nuestro Dios" (31, 5-6)[7]. Para Jeremías, Sión cuenta más que el palacio de David. Está de lleno en la línea de Isaías y Sofonías, pero lo uno no va sin lo otro: "Servirán a Yahveh, su Dios, y a David, su rey, que les suscitaré" (30, 9)[8].

Ahora bien, no iba a tardar en planteársele el problema del gobierno en nombre de Yahveh. Abandona Anatot, donde había nacido; el santuario local ha sido destruido, según la reforma deuteronomista, y llega a Jerusalén donde triunfan los abusos. Ya no se plantea, como en tiempos de Isaías, el problema de los "oficiales", es decir, de la administración que rodea al rey. Jeremías cuenta allí con apoyos, en particular dentro de la familia de altos funcionarios que es la de Shafán, defensores resueltos de la reforma deuteronomista; ellos serán los que salvarán a Jeremías en 609 cuando el discurso del templo (Jer 26, 24)[9] y le demostrarán su favor, así como Godolías tras la caída de Jerusalén. Pero, al lado de ellos, pequeños y grandes ignoran los cami-

nos del Señor, la ley y el derecho *(mishpat)* de Yahveh (5, 4-5). Además, este levita benjaminita de Anatot pronto queda desilusionado por los sacerdotes del templo, de aquel templo de Sión, en el que él pretendía reunir a los disidentes del norte. Su confianza en el templo pronto se verá sacudida. Dejará de compartir la esperanza popular en la garantía de inviolabilidad que "el lugar escogido por Dios" confería a la casa real. En 612 su coetáneo Nahúm todavía podía comparar ventajosamente la ineficacia de los templos de los dioses asirios (1, 11), la modorra del rey de Asiria (3, 18), con la acción vengadora del "Dios celoso" de Israel (1, 2). Ese profeta demanda de Judá que celebre sus fiestas y cumpla sus votos (2, 1); pero no dice una sola palabra sobre el rey de Israel ni sobre el templo de Sión. Ese silencio es evocador de la degradación de la esperanza común en las instituciones monárquicas de Israel.

En 609 Jeremías da un paso más. El rey Yosías ha sido muerto por el faraón Nekó en Megiddó. El partido reformista ha intentado mantener la línea eliminando al primogénito de sus hijos, Elyaquim, para sentar sobre el trono al hijo menor de 2 años, Yoajaz. Pero Nekó, tras una tentativa infructuosa en Harrân contra los babilonios, convoca a Yoajaz en Riblá sobre el Orontes, desde donde le envía a Egipto; el faraón entroniza entonces a Elyaquim convertido en Yoyaquim, "Yahveh suscita". Ese nuevo nombre de accesión al trono es muy significativo: no se abandona al Dios nacional, que es Yahveh. Se sabe, no obstante, que el nuevo rey no es favorable a la reforma de su padre. Tal vez a instancias del partido reformista, Jeremías pronuncia un discurso en pleno templo para persuadir al pueblo de que, sin la práctica del derecho *(mishpat)* y la observación del decálogo, absteniéndose de robar, matar, cometer adulterio y pronunciar falsos juramentos, la confianza en el templo es pura ilusión: Dios retirará de ese lugar su presencia efectiva (7, 5-14). Pero Jeremías no arrastró al pueblo y chocó con los sacerdotes y con los profetas que acababan de entronizar a Yoyaquim (26, 1). Fue necesaria la intervención de los oficiales y de Ajiqam, hijo de Shafán, para salvar a Jeremías. Inserta en ese mismo capítulo 26, una noticia (vv. 20-23) nos previene que Urías, otro profeta que, como Jeremías, había pronunciado palabras de amenaza "contra esta ciudad y contra este país", había sido perseguido por Yoyaquim (y los oficiales); pudieron obtener su extradición de Egipto y lo pasaron a cuchillo.

Esta vez el rey era directamente acusado, lo que no había hecho ninguno de los predecesores de Jeremías. La situación se agravó en 604. El capítulo 36 nos refiere cómo Jeremías hizo leer a su discípulo Blaruc una primera colección de sus oráculos en el momento en que el babilonio Nabucodonosor, tras haber aplastado a los ejércitos egipcios, obligó a Israel y a las naciones vecinas a revisar su política. El rey, que acababa de obtener seguridades por parte de Nabucodonosor mediante el pago de un tributo, fue rasgando y quemando tranquilamente las partes del rollo profético una tras otra, no sin preocupar a sus oficiales presentes, a los que la palabra de Jeremías había conmovido. Todo parecía darle la razón cuando el 601 las tropas babilónicas fueron batidas por los egipcios en una batalla sangrienta junto a la costa[10].

Pero ese triunfo del rey sobre el profeta fue de corta duración, porque al año siguiente tropas caldeas, moabitas y ammonitas devastaban el país, hasta el punto de obligar a gentes que, como los rekabitas habían hecho voto de no habitar jamás en una ciudad, a refugiarse en Jerusalén (cap. 35). Yoyaquim había sido muerto fuera de la ciudad, y su cadáver fue trasladado a Jerusalén para recibir sepultura junto a sus padres. Su hijo Yoyakín subió al trono, pero sólo para tres meses, porque Nabucodonosor le obligó a capitular en marzo del 597 (el 5 de Adar nos dice la crónica babilónica). El rey de Babilonia entronizó a Mattanías, tío de Yoyakín, que al acceder al trono fue designado Sedecías, "Yahveh es mi justicia" (o mi prosperidad). Hijo de la misma madre que Yoajaz; conocía a Jeremías y le apreciaba.

3. *Jeremías: el libro sobre los reyes*

La realeza sagrada no salió engrandecida de aquella sucesión de golpes. El problema se complicaba a los ojos del pueblo ante el hecho de que todo un partido seguía siendo fiel a Yoyakín, deportado a Babilonia. Ezequiel y su escuela, exiliados con él, fecharán sus oráculos por el reinado de ese pequeño Yoyakín. En la propia Jerusalén se anuncia su próximo retorno (Jer 28, 4; cf. 27, 16; 29, 2ss). Ahora bien, es muy probable que en esa misma fecha Jeremías o sus discípulos hayan redactado un nuevo y pequeño rollo que llevaba por título: "Sobre la casa real de Judá" (21, 11; cf. 22, 6), simultáneo con otro

sobre los profetas (23, 9). Ese rollo sobre la casa real de Judá, dirigido a la "casa de David" (21, 12) ha recibido nuevas adiciones en el curso de ediciones posteriores. Pero su esquema primitivo aparece bastante claro.

Un primer oráculo recuerda la doctrina tradicional sobre la realeza: "Juzgad cada mañana en justicia *(mishpat)* y librad al oprimido de la mano del opresor" (21, 12). De otra forma, la "casa" se quemará. Es probable que en una segunda edición se haya desarrollado en 22, 1-5 el mismo principio asociando a los "servidores" del rey así como al pueblo a la práctica de esa misma justicia y de ese derecho (*mishpat* y *sedaqah*). La amenaza que pende sobre el palacio, como sede de la administración real, se extiende a la ciudad toda en los vv. 8-9 con un "interrogante" posterior que supone su destrucción.

Luego, en los vv. 10-30 tras una rápida alusión a la muerte de Yosías, hay una serie de oráculos condenando a Yoajaz (Sal·lum), que morirá en su destierro de Egipto, a Yoyaquim, que ha construido su palacio con menosprecio del derecho haciendo trabajar de balde a sus obreros, y condenando asimismo al pequeño Yoyakín, que no ha tenido tiempo de hacer mucho mal, pero que ha sido llevado cautivo a Babilonia con la reina madre: no volverá, como tampoco Yoajaz había vuelto de Egipto. Más aún, "nadie de su descendencia logrará sentarse en el trono de David ni reinar *(mashal)* jamás en Judá" (22, 30).

Según 22, 13, Yoyaquim hace pintar *(msh)* de rojo las vigas de su palacio. Mientras que el ungido *(msh)* de Yahveh recibía el espíritu *(ruah),* el propio Yoyaquim se construye habitaciones espaciosas (misma raíz) en el piso superior. En el libro de Jeremías no se encuentra jamás el sentido favorable de *ruah,* "espíritu"; siempre se trata del vacío o del viento huracanado y destructor; hasta tal punto han hecho perder audiencia a esa doctrina los errores y los fracasos de los sucesores de David.

El oráculo contra Yoyakín va más lejos. Ese hombre es "cosa vil y quebrada, un vaso que no quiere nadie". El oráculo está enmarcado por otros dos que miran a los "pastores", otra vieja imagen mesiánica. "Todos tus pastores, los apacienta el viento *(ruah).* Ya Oseas había hablado de "pacer viento" como un acto vacío que nada aporta al pueblo. Más que dirigido a Jerusalén, ese oráculo en femenino (como 21, 13) mira a la casa real "que mora en el Líbano y habita en los ce-

dros", condenada como está a la ruina por negarse a escuchar a Dios. El oráculo siguiente (23, 1-4) está muy cerca de Ezequiel 34 y condena a los pastores que han dejado abandonado al rebaño y lo han dispersado, será el propio Dios quien lo devuelva a su pradera. Este oráculo, de estilo diferente y de carácter más tardío, pertenece a una edición posterior.

4. "El germen justo" de David

Los versículos 23, 5-6 constituían el final del librillo en su primera edición. Si Jeremías era tan tajante contra Yoyakín y su descendencia, era porque la salud del pueblo en el 597 le llevaba a afirmar la legitimidad exclusiva del nuevo rey Sedecías[11]. Los críticos subrayan, en efecto, que el nombre del nuevo rey que cierra la serie, lleva la denominación de *Yahveh sidqenu,* "Yahveh nuestra justicia". Eso es lo que evoca con toda inmediatez Sedecías. El oráculo no puede ser tardío, porque en 33, 16 un nuevo oráculo, posterior a la caída de la ciudad y a la cautividad del rey (587), traspasará ese nombre del monarca a la ciudad.

La doctrina mesiánica de Jeremías en 23,5-6 es muy tradicional: "Mirad que vienen días —oráculo de Yahveh—, en que suscitaré a David un germen justo, que reinará como rey y será perspicaz, y practicará el derecho y la justicia en el país. En sus días se salvará Judá, e Israel morará seguro. Éste es el nombre con que lo llamarán: Yahveh, nuestra justicia". Recojamos los términos para mejor analizar el alcance del texto:

1.º) "Mirad que vienen días". Esta fórmula redaccional se encuentra hasta 14 veces en el libro de Jeremías. Vislumbra un período bastante próximo de destrucción (7, 32; cf. 19, 6; 9, 24; 48, 12; 49, 2; 51, 47 y 52), y otro, un poco más alejado, de restauración (33, 14; cf. 23, 7; 30, 3; 31, 27; 31, 38). La segunda edición introduce en 33, 14 una promesa divina de suscitar y cumplir "la prometedora palabra que dije a la casa de Israel y a la casa de Judá", indicando aquí la "casa" no tanto a la dinastía cuanto a la comunidad, como ocurre en el libro de Ezequiel.

2.º) "Suscitaré". Es una expresión verbal que se emplea para la elección divina de un rey (1Re 14, 14; Jer 30, 9; Dt 28, 36; Ez 34,

23) y que después aplica el Deuteronomio a la alianza (Dt 8, 18) más bien en el sentido de mantener, antes de que pase a ser la fórmula específica de alianza de los textos sacerdotales postexílicos. Ezequiel no empleará ya, ese término en su oráculo sobre el nuevo David (37, 24ss) y nuestra segunda edición traslada el término del rey a la "palabra" (33, 14).

3.º) "Un germen justo". La segunda edición dirá "un germen de justicia". Pero la expresión pertenece a la legitimidad real y designa a un Ptolomeo en una sentencia fenicia[12]. En el presente caso está perfectamente empleada, puesto que, frente a Yoyakin y sus descendientes, Jeremías debe proclamar la legitimidad de Sedecías como descendiente del rey David.

4.º) "Que reinará como rey y será perspicaz *haskyl*)". La segunda edición dejará esta doble afirmación porque la realeza ya sólo le interesa indirectamente. Nos hallamos en la tradición más antigua de la sabiduría regia. La perspicacia y agudeza era lo que Adán y Eva esperaban de la manducación del fruto, que daba el discernimiento de las vías de la felicidad y de la desgracia en Gén 3, 6. A Jeremías le gusta ese término y en 3, 15 habla de los "pastores que apacentarán con ciencia y perspicacia". En el sentir de Jeremías sería necesario que los sabios que, como Yosías y Yoyaqim, debían "conocer" a Yahveh (22, 15), tuvieran también personalmente conocimiento y perspicacia (9, 23). Ésa fue una de las cualidades de David (1Sam 18,5) y de Ezequías según el libro de los Reyes (2Re 18, 7).

5.º) "Y practicará el derecho y la justicia en el país". La segunda edición recoge íntegramente esta frase (33, 15), en que se encuentran los viejos fundamentos de la monarquía davídica (cf. pág. 52), adaptación bíblica de las aspiraciones de los pueblos en su gobierno (pág. 40). Lo que David y Yosías practicaron, y lo que no practicó Yoyaquim, es lo que el profeta Jeremías espera del rey Sedecías al comienzo de su reinado. La segunda edición lo espera de un futuro heredero dinástico, cuyo nombre no se da.

6.º) "En sus días se salvará (fem.) Judá, e Israel morará seguro". En estos capítulos que originariamente miraban a Israel —antes de ser extendidos a Judá— aparecen ahora Israel y Judá en paralelismo (30, 4; 31, 27 y 31). La edición segunda se centra mucho más en Jerusalén que ocupa el puesto de Israel (y el Vaticanus griego ha seguido en 23, 6, cf. 36, 2); ahora es la ciudad, y no el rey, la que lleva el nom-

bre de "Yahveh, nuestra justicia". También "en sus días" (los de Sedecías) se ha transformado en un "en aquellos días" de alcance escatológico. La esperanza davídica se mantiene, pero el "mesianismo" se hace ahora escatológico.

Vemos así cómo en el mismo libro de Jeremías se advierte ese encadenamiento de profecías, que van transformando poco a poco el viejo simbolismo monárquico. Es probable que haya que buscar en esa misma línea la interpretación de un oráculo de Jeremías mucho más difícil: "Yahveh crea *(bârâ)* una novedad en la tierra: una mujer rodea (? *tesôbeb*) a un varón *(geber)*" (Jer 31, 22). Con E. Jacob[13] mantenemos el texto hebreo con preferencia al incierto de Setenta ("Porque el Señor ha creado una salvación para una nueva plantación, los hombres irán hacia una salvación"). Se trata ciertamente de una salvación colectiva, la del Israel errante que vuelve a su Dios, pero no sin vaivenes y tergiversaciones (*hmq;* cf. Cant 5, 6; 7, 2). Conviene no olvidar que en aquella época y en la siguiente no hay pueblo sin jefe, ni reino o grupo sin rey. Así como Miqueas había recogido en 5, 1 la vieja noción del papel eminente que jugaba la madre del rey en el don otorgado por Dios a su pueblo de un rey-Mesías para salvarlo, aunque completando la idea con la nueva imagen del alumbramiento doloroso pero salvífico de la hija de Sión (4, 10), así también Jeremías describe aquí la liberación del Israel cautivo por el nacimiento de un niño varón (cf. Is 66, 7), tal vez descendiente real como en 22, 30, signo del renacimiento de un pueblo.

Encontramos aquí un mesianismo difuminado, pero no marginado, de un Jeremías que, sin negar las promesas anteriores, las completa con una insistencia mucho más marcada sobre la vida de la ciudad y del pueblo[14].

5. Habacuc

Terminaremos este capítulo dedicado a las esperanzas del pueblo en un rey ungido (o Mesías) antes del Exilio, con el único texto en que esos profetas emplean la palabra *Meshiah:* Hab 3, 13. El profeta Habacuc es un coetáneo de Jeremías, que profetiza cuando el peligro caldeo se divisa en el horizonte (1, 6). Parece que ya ha tenido lugar la batalla de Karkemish y que los ejércitos caldeos se disponen a inva-

dir Judá y los países vecinos después de haber aplastado a Egipto. Con P. Humbert[15] pensamos que quien comete rapiñas para su casa (2, 9), construye muros y levanta envigados (2, 11) edificando una ciudad con sangre (2, 12; Miq 3, 10), no es tanto el rey extranjero cuanto el propio rey de Jesuralén, Yoyaquim, acremente vituperado ya por Jeremías a causa de crímenes análogos (Jer 22,13-17).

Ahora bien, el opúsculo de Habacuc termina con un salmo[16] de estilo muy diferente. ¿Pertenece al libro primitivo y es obra del mismo profeta? En cualquier caso algún discípulo o un redactor ha creído conveniente cerrar el librillo poco favorable a los dirigentes de Judá, con un texto litúrgico en el que, como en la antigua simbolística regia, se entremezclan los temas cósmicos y los temas de batalla. "Caminas por la tierra con furia, pisoteas las naciones con ira. Saliste para salvar a tu pueblo, para salvar a tu ungido. Aplastaste la cabeza de la casa del impío, descubriste sus cimientos hasta la roca" (Hab 3,12-13). Es la vieja esperanza de la acción salvadora de Dios por intermedio del rey, como en tiempos de Saúl y de David, la misma que ha conservado el libro de los Salmos después del destierro (Sal 18, 72). El rey y el pueblo forman una sola cosa; por el rey, que él ha elegido, el Dios nacional salva o castiga a su pueblo, según su fidelidad o infidelidad.

Medio siglo más tarde vemos en las lamentaciones lo viva que está aún esa esperanza: "Más veloces eran nuestros perseguidores que las águilas del cielo; nos acosaban en los montes, en el desierto nos tendían emboscadas. El que era nuestro aliento vital, el ungido[17] de Yahveh, fue atrapado en sus fosos: Aquel de quien decíamos: A su sombra viviremos entre las naciones" (Lam 4,19-20). La ciudad está quemada (11). Sus príncipes son como sombras, sus sacerdotes y sus ancianos son despreciados, la madre hace cocer a sus hijos, porque la realeza ha sido reducida a nada.

Capítulo sexto

LA ESPERANZA MESIÁNICA DURANTE EL DESTIERRO

La caída de Samaría había planteado un problema teológico a la conciencia de los israelitas creyentes: ¿era razonable mantener una esperanza en el Dios de Abraham y en sus promesas, cuando había abandonado al yugo del extranjero y de sus dioses más de cinco sextas partes del pueblo que le invocaba? La respuesta se había dado de distintos modos. Una manipulación de los textos antiguos, tal como aparecía en la edición actual de los libros de Samuel, demostraba que la única dinastía elegida era la de David. El movimiento deuteronomista insistía en las desviaciones de los cultos en los lugares altos, y sólo mostraba confianza en un culto que se había celebrado en torno a la dinastía de David y del único templo. Los libros proféticos de Amós, Oseas, Miqueas e Isaías habían recogido los oráculos de los maestros en que fustigaban las infidelidades de los altos funcionarios frente a las exigencias morales de Yahveh y de su decálogo. Esas "palabras" se habían conservado en el arca, dentro del santuario de Sión; Isaías y su familia se habían mantenido fieles, "signos" (Is 8, 18) vivientes en medio de un rey y de un pueblo infieles. Aún se podía renovar todo alrededor de la dinastía de David, la única elegida de Yahveh, y del "ungido de Yahveh".

La caída de Jerusalén en 587 planteaba problemas aún más graves. Todo conspiraba para la desaparición total de Yahveh y para la asimilación de su pueblo por las naciones vecinas, comenzando por el conquistador babilónico. Ya no hay rey. Sedecías ha muerto cautivo, después de haber visto con sus propios ojos cómo degollaban a sus descendientes. Yoyakín vegeta en una cautividad sin gloria con algunos judíos, en un palacio donde le entregan abundantes cantidades de

aceite[1]. Hasta el 562 pesará sobre él la terrible sentencia de Jeremías 22, 30: "Inscribid a este hombre como sin hijos, como hombre que en sus días no ha de prosperar; pues nadie de su descendencia logrará sentarse en el trono de David ni reinar jamás en Judá". Con la monarquía se ha hundido la administración, es decir la "casa" real en el sentido de los "servicios públicos". Ya no hay jueces ni hay consejeros, y el santuario central está destruido. Como el Deuteronomio y la reforma deuteronomista han abolido los santuarios locales, ¿qué le queda al pueblo para mantener sus tradiciones y conservar su carácter específico? Nabucodonosor había intentado salvaguardar una cierta autonomía en la persona del shafánida Godolias, amigo de Jeremías. Pero los ammonitas, que continuaron la guerra después del 587, liquidaron a ese dirigente y la administración babilónica hubo de asumir el gobierno directo de la provincia, debiendo hacer frente a una sublevación judía en 582 (cf. Jer 52, 30).

Las autoridades babilónicas, con su centro en Samaría, se hallaban en una situación difícil, puesto que Egipto, siempre independiente, donde se habían refugiado muchos judíos y hasta israelitas, era un foco de intriga antibabilónica. Para apaciguar a las poblaciones restantes parece que esas autoridades favorecieron el Deuteronomio[2] y la difusión del libro de Jeremías en una edición que insistía mucho en la sumisión al rey de Babilonia "servidor de Yahveh" (Jer 25, 9; 27, 6; 43, 10). Es muy probable que esas mismas autoridades reconocieran el Deuteronomio como ley local, ya que había sido promulgado como ley de Estado por Yosías, uniendo en una legislación común al sur y al norte reconquistado hacia el 622. Esto explica por qué, tras la caída de Jerusalén y el incendio del templo, hay gentes de Samaría que acuden a Jerusalén a cumplir los ritos de otoño (Jer 41, 5: desde Siló, Sikem y Samaría). El libro de las lamentaciones supone una liturgia sobre las ruinas del templo con ayunos que serán abolidos después de la restauración del templo hacia el 520 (Zac 8). Finalmente, la crítica contemporánea está dispuesta a conceder un importante papel a una predicación de tipo "deuteronomista" durante esos años de sometimiento a Babilonia[3].

En la propia Palestina, bajo la dominación babilónica —que difunde un nuevo calendario de tipo babilónico en que el año comienza en primavera y el día por la mañana[4]— encontramos una fuerte corriente deuteronomista en la que Baruc juega sin duda un papel impor-

tante, aunque no se le pueda atribuir un relato continuo de los acontecimientos de la vida de Jeremías[5]. El libro de Jeremías va a aplicar, en efecto, la moda babilónica en las fechas que da. El libro conserva un fuerte espíritu deuteronomista, poniendo en paralelismo la esperanza en "mi siervo" David con la esperanza en la continuidad del sacerdocio levítico (los sacerdotes levitas de 33,21-23[6]; cf. Dt 18,1-8; 17, 9 y 18). Es posible que la segunda edición del oráculo dinástico sobre "Yahveh nuestra justicia", que guarda la esperanza del "germen justo" aunque transfiriendo el nombre del rey a la ciudad, sea obra de ese período.

El libro de los Reyes es también de redacción deuteronomista; juzga a los monarcas por su fidelidad a la unidad de santurio, y acaba con la restitución de una cierta dignidad real a Yoyakín. Debemos subrayar además que el libro de los Reyes ignora a Jeremías, el amigo de Sedecías, que no quería a Ezequiel. Volveremos sobre el mesianismo de Ezequiel; pero hay que tener en cuenta la existencia de pasajes "jeremianos" en Ezequiel y de pasajes "ezequiélicos" en Jeremías[7]. Parece que hubo una generación en que ambas escuelas quisieron destacar su unidad de fondo.

Es difícil discernir lo que fue la esperanza mesiánica en la escuela de Isaías durante las primeras décadas que siguieron al final de la dinastía judaica. Encontraremos esa escuela en pleno florecimiento hacia el 545 con el Déutero-Isaías. El capítulo 40 abre ese libro, y sigue a un pasaje del libro de los Reyes en que Isaías pone en guardia a Ezequías contra Babilonia. La escuela, en efecto, llevaba consigo los oráculos del gran profeta del siglo VIII que con su libro del Emmanuel había consagrado la esperanza mesiánica en la sola dinastía de David. La escuela conserva esos oráculos, aunque hubo que actualizarlos después de la invasión de Senaquerib.

El hundimiento de la dinastía apenas permitía proponer al pueblo nuevos oráculos en su favor; pero legítimamente se puede atribuir a los profetas exílicos de la escuela de Isaías la reinterpretación contra Babilonia de oráculos que anteriormente se habían compuesto contra Asiria. Muchos comentaristas opinan que tal es el caso del descenso del rey de Babilonia al *sheol* (Is 14). Ahí se encuentra la ideología real: Subiré a los cielos, por encima de los astros de Dios elevaré mi trono; me sentaré en el monte de la Asamblea, en el límite extremo del Norte. Subiré sobre las alturas de las nubes, me igualaré al Altísimo

(Elyon)". Ese lenguaje mítico[8], que recogerá Ezequiel para referirse a rey de Tiro, es sin duda el que convenía a una época en que, para sos tener la esperanza mesíanica del pueblo, había que destruir ante tod las pretensiones de los soberanos que no pertenecían a la línea daví dica.

Asimismo un antiguo oráculo del profeta invitaba a Moab a pa gar el tributo al "regente del país" (cf. 2Re 3, 4), y ahora dirige es tributo hacia "el monte de la hija de Sión" (Is 16, 1[9]). Como er tiempo de Ezequías para los filisteos (Is 14, 32), hay allí un derech de asilo del que pueden aprovecharse las hijas de Moab y se recuerd el final del libro del Emmanuel: "Y se afirmará un trono en la graci *(hesed)*, y se sentará sobre él con lealtad *(emet)*, en la tienda de David un juez y buscador del derecho, un experto en la justicia" (16,5[10]) Como Miqueas y Sofonías, este texto isaiano no otorga al regente e título del rey. Reserva al trono la responsabilidad de *mishpat* y *seda-qah* que Ezequiel va a extender a todos los israelitas. Desarrolla l doctrina de Os 2,2s sobre los nuevos desposorios concluidos por Dio en "bondad y fidelidad *(hesed we'emet)*"; Is 11 sólo había retenido d Oseas la "fidelidad". Para que el trono de David pueda ejercer su fun- ción protectora sobre las naciones extranjeras como Moab, es necesa- rio que la antigua doctrina real —que transmite y guarda la escuela d Isaías— se enriquezca con notas de la nueva alianza. El derecho y l prosperidad ya no bastan, y menos aún los elos divinos. Es necesari que el "juez" reciba de Dios esa *hesed*, bondad o misericordia, que s le reconocía desde antiguo (Éx 34, 6; Núm 14, 18). Su ausencia er los jefes y en el pueblo había acarreado la ruina de la nación (Os 4, 1) y la ruptura de la unión entre Dios y su pueblo (Os 2,4-23). Los hom- bres no respetan el derecho de sus hermanos, si no han recibido esa "bondad" que se convertirá en caridad, en *agape*, cuando se desarro- llen los textos sobre la nueva alianza. Ahora hemos de ver cómo es esa nueva alianza en el libro de Ezequiel y cómo abre nuevas perspectivas al mesianismo en esa otra escuela profética.

1. El mesianismo de Ezequiel[11]

Ezequiel comienza su carrera en Jerusalén a finales del siglo VII a.C., lo más tarde bajo el reinado de Yoyaquim, como hijo de un sa-

cerdote que servía en el templo y cuyo nombre era Buzí. Ezequiel conoce bien el templo que será para él, como para Isaías y el Deuteronomio, el centro de la vida nacional: allí se encuentra la gloria de Yahveh en medio de su pueblo. El profeta ha podido ver bajo Yoyaquim un reflorecer de buen número de desviaciones cultuales de la época de Manasés, que Yosías había intentado exterminar: pinturas de animales y cantos en honor de Tammuz, el Baal mesopotámico que moría en verano y resucitaba con el otoño.

Según las fechas del libro, el profeta habría sido arrancado de su tierra en 597[12] al mismo tiempo que Yoyakín, en tanto que Sedecías accedía al trono. El profeta se encuentra con un grupo de deportados en Tel Aviv, junto a los canales del Eufrates. Hacia el 593 inicia Ezequiel un ministerio profético entre los exiliados, mientras que Sedecías en Jerusalén empieza a sacudirse el yugo babilónico, aun habiendo sido convocado a Babilonia (Jer 51, 59). Los emisarios circulan entre Judea y Babilonia, como sabemos por el libro de Jeremías (cap. 29). Se aviva la esperanza con un retorno de Yoyakín. Por razones distintas de las de Jeremías, el profeta Ezequiel se alza contra tales esperanzas. Tiene una bella voz y se hace escuchar y consultar (33, 32), incluso cuando se le trata de "recitador de fábulas" (21, 5). Las autoridades babilónicas no fueron ciertamente hostiles a esa predicación extremadamente severa contra Jerusalén y lo que allí ocurría. Es una "ciudad sanguinaria, la olla que tiene cardenillo, cardenillo que no se le va" (24,5-6). Es una ciudad con herrumbre, porque está manchado el santuario y la idolatría se ha impuesto por doquier (cap. 8), y Dios va a profanar su santuario (24, 21).

Si la ciudad es sanguinaria, es porque "los príncipes de Israel, cada uno según su poder, están en ti para derramar sangre" (22, 6). El mayor criminal de todos es Sedecías, el último rey de Jerusalén. Habiendo roto su tratado de alianza con el rey de Babilonia, ha roto por lo mismo su alianza con Yahveh (17,16-20). Hijo de Hamutal, como Yoajaz, y a diferencia de Yoyaquim y Yoyakín, es probablemente el segundo leoncillo del cap. 19[13], llevado cautivo a Babilonia, como Yoajaz había sido conducido a Egipto. Así como Miqueas había recogido en 5, 1 la función de la reina madre en el alumbramiento real, haciendo de ello el signo de la liberación de Israel (4, 10; cf. Jer 30,6-7), también Ezequiel recoge esa imagen para hacer de la leona madre el símbolo de Jerusalén, leona al par que viña: "Salió fuego de

uno de sus vástagos que devoró sarmientos y frutos. No queda en ella vástago robusto, cetro que pueda reinar" (Ez 19, 14). Jeremías había subrayado la asociación reina-madre y rey en la catástrofe de Yoyakín enm 22, 26 (tal vez de Yoajaz en 13,18-19). Para Jeremías el que "no prospera" es Yoyakín, que perecerá sin descendiente regio; para Ezequiel el que "no prospera" es Sedecías (17, 18), y la viña reina-madre pierde allí el cetro real.

Ezequiel se muestra especialmente mordaz en 21, 30-32 frente a ese rey, portador de la esperanza mesiánica: "En cuanto a ti, vil criminal, príncipe de Israel, cuyo día ha llegado con el momento del último castigo, así dice el Señor Yahveh: Quítate el turbante, depón la corona, las cosas cambiarán: lo humilde será ensalzado, y lo ensalzado será humillado. Una ruina, una ruina, una ruina haré de él como nunca la hubo hasta que venga quien tiene el derecho *(mishpat)* y a quien yo se lo daré. Muchos piensan que este final, cuya traducción literal sería: "hasta que venga también aquel al que pertenece el *mishpat,* y yo lo he dado", debe entenderse en la línea de condena que precede. Pero eso es olvidar el sentido abiertamente positivo de *mishpat* en la doctrina real, tal como la hemos encontrado hasta ahora[14]. Del mismo modo el cap. 34 cerrará un capítulo de condena de los "pastores" de Israel con el anuncio de un nuevo David. El problema está más bien en saber si aquel a quien Yahveh ha confiado el *mishpat* y que, tras la humillación será exaltado (cf. 17,22-24), no es tal vez Yoyakín, depuesto por Sedecías, pero al que sigue siendo fiel la escuela ezequiélica. Ahora bien, Ezequiel no designa aquí a Yoyakín, como tampoco Isaías había nombrado expresamente a Ezequías en el libro del Emmanuel. La promesa de Dios a la dinastía davídica persiste, habiéndose señalado a menudo el paralelismo con Gén 49, 10 sobre el cetro de Judá ("hasta que venga aquel al que pertenece", el famoso *Shiloh*), que lo confirma. El titular sigue siendo incierto, en el caso de que no lo sea Sedecías. El nombre de Yoyakín sólo aparece en 1, 2 y en 33, 21 y 40, 1; el profeta, o un discípulo, prefiere decir "en el año tal de nuestra deportación".

Por dos veces en el libro la esperanza mesiánica del pueblo se relaciona directamente con David. Y ambos textos merecen atención porque ofrecen algunas correspondencias con ciertos pasajes del libro del profeta Jeremías.

Uno de ellos (Ez 37, 24ss) es un pasaje que forma cuerpo con

una visión grandiosa de restauración: "Se han secado nuestros huesos, se acabó nuestra esperanza" (37, 11); pero, a la orden del profeta, el Espíritu va devolver la vida. Esa restauración será una reunificación de Judá con José-Efraím. En una terminología, que refleja las divisiones internas de Israel, el profeta Ezequiel ve los dos "leños" (¿cetros?) simbólicos reunidos en la mano de Yahveh. Ya no habrá más que una nación y "un solo rey", y no dos reinos (37, 22). Yahveh será siempre su Dios y ellos serán su pueblo. El "rey" que esté sobre ellos será "mi siervo David", único pastor de todos (37, 24).

A Ezequiel no le gusta el título de rey, de importación extranjera desde los comienzos, y que ahora es el título que llevan los soberanos extranjeros. Incluso referido a Yahveh, sólo lo emplea excepcionalmente (Ez 20, 33). Prefiere el título arcaico de *nâśî*, tanto tratándose de Sedecías como de los otros reyes. El *nâśî* es el que está "elevado"[15], y más aún el que lleva la "carga" y encargo del pueblo, como Moisés (Núm 11, 11; Dt 1, 9). Servidor de Yahveh, como los príncipes de Canaán se llamaban los servidores del faraón y los otros jefes eran siervos de su respectivo dios nacional, el David de Ezequiel será "*nâśî*" *para siempre*. También el Emmanuel de Isaías debía ser "padre *para siempre*". "Pastor único sobre todos ellos" (37, 24) sobre el país otorgado a "mi siervo Jacob", será el testigo o mediador (el texto no dice nada a este respecto) de una alianza eterna de paz entre Dios y su pueblo, en medio del cual él pondrá su santuario *para siempre*.

Estos datos son recogidos en el cap. 34, en un pasaje no tan bien integrado en el contexto como lo estaba el cap. 37. Es un capítulo duro en extremo no sólo para Sedecías, sino para todos los "pastores" de Israel que "se apacientan a sí mismos" en lugar de apacentar al rebaño. Comen la grasa, se visten la lana y matan a la ovejas gordas (34, 3). El rebaño se ha dispersado; será Yahveh quien lo reúna, ejerciendo su judicatura y juzgando entre las ovejas gordas y las flacas. En la parte primera del capítulo es el propio Yahveh quien apacienta las ovejas (vv. 13ss). En la parte segunda, que constituye como un oráculo diferente, Yahveh afirma su judicatura, y después anuncia que "pondré al frente de ellas (las ovejas) un solo pastor que las apaciente: mi siervo David" (v. 23). Ya en 2Sam 7, 12 se había dicho que Yahveh suscitaría una descendencia a David, fórmula que había sido recogida especialmente en Jer 23, 4; 30, 9; 1Re 14, 14. A David se le

toma aquí como fundador de la dinastía[16] y, en vez de la fórmula habitual desde Jeremías —"ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios"— se dice: "Yo, Yahveh, seré su Dios, y mi siervo David será *nâsî* en medio de ellas (las ovejas)" (v. 24). Este mantenimiento de la elección davídica se expresa, como en el cap. 37, en términos de alianza. Sin embargo, ni la realeza davídica ni la alianza se califican aquí de eternas, sólo se dice que es "una alianza de paz". Ezequiel la concibe en la línea de la alianza impuesta por Yoyadá en 2Re 11, 17 y renovada por Yosías en 2Re 23. En función de esa elección dinástica, interpretada como una alianza, Ezequiel recoge al final las imágenes tradicionales de fertilidad agrícola y de seguridad.

Para comprender bien la esperanza mesiánica del libro de Ezequiel conviene, pues, ver claramente cómo se encuadra en una teología de mutación en la alianza. Para Ezequiel, como para Jeremías y Oseas, la casa de Israel ha roto la alianza (17, 16; 44, 7)[17]; esto se repite en una de las alegorías de la historia de Jerusalén "que despreció el juramento violando la alianza" (16, 59). Con otro tipo de alianza (cf. 16, 61), en la que serán incluidas, Sodoma y Samaría "tus hermanas mayores", Yahveh se acuerda de su alianza y "establecerá" una alianza eterna. El libro de Jeremías, tras haber descrito la ruptura de la alianza (31, 31), había evocado un alianza nueva (31, 33) con la casa de Israel y la había descrito como una alianza eterna (32, 34) de felicidad. En las "últimas palabras" de David (2Sam 23, 5)[18] hay también una adición que habla de una "alianza eterna" otorgada a David y a su casa. Tradicionalmente la fraseología real prometía al monarca la perpetuidad de su dinastía. Ahora la caída de la dinastía davídica induce a Ezequiel y a su escuela a dar a la alianza del pueblo el carácter perpetuo de la elección dinástica, aunque sea condicionando esa elección por una alianza de nuevo cuño. También ella será "suscitada" y mantenida.

Ello va a comportar numerosos cambios en ese mesianismo. Ante todo es un mesianismo "sin unción". Ezequiel es un gran liturgo, pero se interesa tan poco por un ritual regio como por los reyes. El Espíritu de Yahveh, que había sido conferido mediante la unción a Saúl, a David y a los reyes, actúa ahora sobre el profeta y por él[19]. Mientras que hasta ahora ninguna vocación profética había hecho mención del Espíritu, es ahora el Espíritu el que "viene sobre él" (2,1), le hace mantenerse de pie, le levanta (3, 12) y "cae" sobre él. Es el mismo Espí-

ritu (con artículo) que mueve las esferas cósmicas y que, por orden de Dios, manda al profeta que vivifique los huesos desecados de la casa de Israel (1, 12.20; 37, 9s). Se difundirá sobre la casa de Israel (39, 29) y será dado a quienes reciban una lustración de agua pura (36,25-27). "Mi Espíritu", dice Yahveh en ambos casos, cambia los corazones (como lo había hecho con Saúl) y los espíritus de quienes lo reciben; podrán entonces obedecer los mandamientos divinos y practicar *mishpat* y *sedaqah.*

También vislumbramos ahí un cambio del mesianismo en Ezequiel. Conoce la doctrina tradicional según la cual *mishpat* y *sedaqah, "justicia y prosperidad"*, son los fundamentos de la monarquía davídica, casa de Abraham y de su Dios. En el particularísimo estilo del profeta, pero que no habría rechazado un Jeremías criticando al rey Yoyaquim, exclama: "Ya es demasiado, príncipes *(nâsî)* de Israel, rechazad la violencia y la rapiña, practicando *mishpat* y *sedaqah,* cesad en vuestras exacciones sobre el pueblo". Pero todo ello no es bastante como para que ese binomio sea la panacea del príncipe. En la nueva vida que ofrece el Señor cada uno vive o muere según que practique o no esas dos virtudes (18, 5ss). Así la *sedeq* deja de ser la virtud real por excelencia del rey responsable de la prosperidad de su pueblo; el *saddiq* no es ya el "germen justo" de Jer 23, 6, lo es quien practica las leyes y costumbres del Señor, el opuesto al perverso, al *rasha'* (18, 20).

Se trata, finalmente, de un mesianismo en el que hasta el momento en que llegue el davídida "al que pertenece al *mishpat*", se retiran las funciones religiosas que venía ejerciendo la monarquía de Jerusalén para confiárselas a los sacerdotes. Esa desacralización del poder real es el centro de lo que se ha denominado la *torah* de Ezequiel (40-48)[20]. En gran parte es tal vez la obra de un discípulo de Ezequiel que admite la validez del poder extranjero; en ninguna parte de esos capítulos se dice que el *nâsî* haya de ser un israelita, como se dice en el Deuteronomio (Dt 17, 9). El príncipe tiene sus dominios fuera de la parte santa y de la propiedad de la ciudad (48, 20). Ningún extranjero debe penetrar en el santuario y, justamente, el príncipe llega ante una puerta cerrada y allí se sienta para comer su parte, entrando y saliendo por el vestíbulo (44, 3). El día del sábado se abre la puerta oriental del atrio interior, pero el príncipe se mantiene junto a los jambas de la puerta, y, tras haberse prosternado, se retira como había ve-

nido (46, 2). El príncipe atiende a los holocaustos públicos aqueménidas como Darío y Artajerjes (Esd 6; 8; 7, 17.20-23).

La judicatura divina ha de ejercerla el sacerdote, sometido como está a unas reglas especiales de pureza: "En los pleitos actuarán de jueces, emitiendo la sentencia según mis normas", según los *mishpâtim* de Yahveh (44, 24). Son, pues, los responsables de la vida de la comunidad, y en particular de las reglas litúrgicas por las que el pueblo puede encontrar a su Dios y vivir en él. La ciudad está construida alrededor del templo, del que brota la fuente milagrosa y vivificante (cap. 47); el nombre de la ciudad es "Yahveh está allí" (48, 35). Todo está dispuesto para el mesianismo sacerdotal del Levítico; pero los hijos de Sadoc en la *Torah* de Ezequiel (44, 15) no han recibido aún la unción de los hijos de Aarón según Lev 8.

2. *El mesianismo sacerdotal*

El libro de Ezequiel no menciona ni siquiera una vez a Moisés ni Aarón. La gran historia, llamada "sacerdotal"[21], que da su estructura actual al Pentateuco, habla por el contrario muchas veces de ellos, aun dependiendo estrechamente de la teología de Ezequiel. Así la alianza de los llamados textos "sacerdotales" no es ya una alianza que Dios ha concluido (literalm. "cortar", *kârat*) con su pueblo y que puede romperse, sino más bien una alianza eterna con Abraham (Gén 17, 7 y 13) o con Noé (Gén 9, 16). Dios la "suscita" y establece, y será mantenida de generación en generación (cf. Éx 6, 4). Mientras que en un texto antiguo (Éx 33,7-11), la tienda estaba "fuera del campo", las tribus se agrupan en estos textos (Núm 2,3-31; cf. 10,11-28) "en torno" a la tienda, en orden geométrico, como en Ezequiel (48,1-7.23-29). Todas las tribus se establecieron entre el Jordán y el Mediterráneo, excluyendo la Transjordania (Núm 34,1-12; cf. Ez 47,15-20). El templo o tienda es el centro de la vida del pueblo con su sacerdocio, mientras que el palacio no desempeña papel alguno. La gloria de Dios, regresada a su santuario (Ez 43,1-7), donde Yahveh tiene su trono, reposa sobre un santuario móvil (Éx 40, 34; cf. Núm 9,15-23), del que se cuida la casa de Aarón con ayuda de los levitas.

Pero existen algunas diferencias... La *torah* de Ezequiel estaba redactada en función de los recuerdos que se conservaban de la monar-

quía davídica y de Jerusalén como ciudad santa. La restauración de la capital y de las tribus estaba descrita a golpe de cifras y de simbolismos geométricos, con un templo cuadrado como las torres por pisos de Babilonia. La historia sacerdotal es más dinámica. Y va a evocar la restauración como un nuevo éxodo, recordando los grandes rasgos del primero y la instalación de las tribus por Josué. El tabernáculo del desierto (Éx 25ss), como ya el arca de Noé en que se opera la salvación (Gén 6,14-16), tiene la forma de un edificio rectangular, según el modelo del templo de Salomón. Ezequiel 40-48 admitía probablemente un príncipe extranjero, aunque conservando la esperazan mesiánica de que el verdadero príncipe sería un David. Nuestros textos procuran además situar a la comunidad israelita en medio de las naciones antes de la alianza electiva de Abraham (Gén 17), que renovará Moisés (Éx 19,2-8[22]). A través de Moisés, el Dios creador del universo y de todas las familias de la tierra (Gén 1) crea con un nuevo éxodo un "reino de sacerdotes y una nación santa" (Éx 19, 6[23]). Esa nación es la "propiedad particular" de Dios creador (Éx 19, 6). Y es santa porque, por intermedio de Moisés, ha recibido de Dios un santuario en el que se practica sacrificios que le son agradables y en el que se desarrolla el ciclo litúrgico que él prescribe. Es santa porque ha recibido una ley de santidad que le permite ser "santa como Dios es santo" (Lev 19, 1; 20, 7...). Es santa o consagrada (en hebreo es la misma palabra) por haber recibido de Dios, a través del mismo Moisés, un clero consagrado. Como en Ezequiel (44, 16ss), tiene el cargo del santuario y de su liturgia (Lev 22, 23) y debe indicar al pueblo cómo distinguir lo puro de lo impuro (Lev 20, 25; 11, 43; cf. Ez 44, 23) y decidir en casos difíciles (Lev 13, 3.9.17.25.30.39.50; 14, 1...; Ez 44, 24*b*). Ese conjunto de cargos y responsabilidades en nombre del Señor Dios de Israel lo llamará el profeta Malaquías "la alianza de Leví" (Mal 2, 4s), el libro de Números lo designará "un pacto perpetuo de sal" (Núm 18, 19).

Esas funciones sacerdotales no tienen nada de escatológico. Pero tal como se presentan en la historia sacerdotal, apuntan hacia el porvenir y hacia la instalación de las tribus en la tierra prometida. En la época en que esa historia se redacta responde a la fe de un pueblo que quiere mantener su esperanza e las promesas hechas a los patriarcas, como Moisés las había recibido antes de fundar el pueblo de Dios cuando la revelación del Sinaí (Éx 6,3-7). Las viejas fiestas litúrgicas

de carácter estacional se refieren ahora a la conmemoración de los acontecimientos fundacionales. No sólo la pascua, la fiesta de primavera, es ahora la primera fiesta porque rememora la salida de Egipto; también la fiesta de las tiendas o tabernáculos evoca la estancia en el desierto (lev 23, 43) y es probable que en ese tercer mes, en el que acontece la revelación del Sinaí (Éx 19, 1), se evoque la fiesta de pentecostés. Así se resume la historia del pueblo de Dios en medio de las naciones en función de una fe y de una esperanza. Ese pueblo ha perdido a sus reyes y jueces; vive en torno a ese sacerdocio exiliado que no quiere seguir cantando los cánticos de Sión en tierra extraña, junto a los ríos de Babilonia (Sal 137), sino que espera la restauración del culto en un santuario reconstruido después de un nuevo éxodo.

Hay que calificar de "mesiánica" esa esperanza en las instituciones sacerdotales, porque esos mismos textos refieren al santuario, al sacerdote Aarón y a sus hijos, la unción que confería a los reyes su misión y su poder sagrado sobre el pueblo de Dios. Anunciada en Éxodo 29,4-7, la consagración de Aarón la hace Moisés en Lev 8, y va seguida de la entrada en funciones en el cap. 9. Pero va precedida de la unción del altar en 8,10-11. Esta anticipación muestra ya por sí misma un cambio de acento en los elementos del ritual: era del altar de donde brotaba la fuente fertilizante de Ez 47. La persona del rey "elegido de Dios" había sido lo primero; ahora la persona de Aarón y de los sumos sacerdotes[24], sus sucesores, siguen a la elección del lugar santo en que reposa la gloria divina.

Y, dicho esto, vamos a encontrar muchos otros actos del ritual regio. Ante todo hay una lustración purificante, y después está la investidura. El vestido real, que desempeñaba un papel de primera importancia en las ceremonias regias fuera de la Biblia (sobre todo entre los persas)[25] y que era secundario en los relatos bíblicos, recibe ahora todo su valor: hay una vestidura de lino y hay un turbante, *misnefet,* que se le retira a Sedecías según Ez 21, 31. Ya no hay corona, *'atarah,* pero sobre el turbante hay una flor de oro "símbolo de vida y de salud" (De Vaux)[26] en la que figura grabada la inscripción "consagrada a Yahveh". Vienen después los sacrificios de expiación por el altar y por el sacerdote, un sacrificio especial para la toma del cargo (*mil·luim* Lev 9, 28), y finalmente la unción con aceite y sangre (Lev 9, 29). En adelante el sacerdote deberá ser tenido por santo o consagrado (21, 8); del sumo sacerdote se dice que lleva sobre sí la unción

del aceite de su Dios (Lev 21, 12). Más tarde será designado como "el sacerdote consagrado por la unción" (Lev 4, 3).

El sacerdocio aaronita es, pues, en esa época el portador de la esperanza de un pueblo en las promesas divinas, que miran a una *presencia* electiva de Dios. Sin embargo ese sacerdocio no tiene un poder legislativo, pudiendo sólo consignar por escrito tradiciones antiguas o actualizarlas. Por otra parte, si la unción le hace partícipe del poder benéfico de Yahveh sobre su pueblo —lo que simbolizará la vara de Aarón, la única que florece en la tienda, Núm 17,16-24— y, por tanto, del esplendor divino simbolizado por las vestiduras litúrgicas, esa unción no comunica el Espíritu de Dios. La liturgia aaronita simboliza admirablemente la vida del pueblo que recibe de su Dios. Procura el perdón de los pecados mediante los ritos de expiación individuales o colectivos (el gran día del Kippur). Pero no está animada por el Espíritu de Dios y no comunica ese Espíritu creador y redentor. Con Ezequiel, el profeta anunciaba la efusión de ese Espíritu sobre la casa de Israel en una ablución de agua pura; pero el Espíritu vendrá por el retoño de Jesé de Is 11. la función aaronita no es carismática[27] aun cuando realiza una parte de la nueva alianza de Jeremías perdonando los pecados (Núm 17, 25). Tales son los límites del mesianismo sacerdotal, que no dejan de ser grandes limitaciones. Mas no conviene olvidar que esa economía ha sostenido la fe y la esperanza de Israel bajo la dominación extranjera durante más de cinco siglos hasta la destrucción del templo en el año 70 d.C.

Esa esperanza vivida en una presencia divina significada por el templo y la unción del gran sacerdote implica, en fin, algo específico; y es que, incluso si Israel recupera su independencia política, esa unción del sacerdote no va a conferirle las posibilidades del príncipe. Según Núm 27,15-23, muerto Aarón, Moisés transmite sus vestiduras y su cargo a Eleazar (Núm 20, 28). Así lo ha decidido Yahveh, "Dios de los espíritus", porque el Espíritu está en Josué precisamente (Núm 18). Eleazar consultará a Dios por Josué, pero es a este último al que Moisés impone las manos: "la comunidad de Yahveh no será como un rebaño sin pastor" (Núm 17).

3. El siervo del Señor

Aproximadamente un cuarto de siglo después del último oráculo fechado de Ezequiel (29, 17 en el año 571), y muy probablemente antes de la redacción de la historia sacerdotal, "una voz" (Is 40, 3) se deja oír proclamando con acentos muy distintos la esperanza del pueblo vencido y privado de pastores. Esa voz proclama asimismo el nuevo éxodo: "Preparad en el desierto el camino de Yahveh, trazad en la estepa la calzada para nuestro Dios" (Is 40, 3). Pero en lugar de partir del extranjero para el reparto de la tierra prometida, es en Jerusalén donde dirige la palabra de consuelo (40, 1) y es hacia Jerusalén hacia donde va a dirigirse una gran procesión en medio del desierto que vuelve a florecer.

Ya no nos encontramos en el abatimiento que ha seguido a la caída de Jerusalén y a la represión del 582 (Jer 52, 30)[28]. El último rey de Babilonia, Nabonido, ha irritado a los judíos como irritó a algunas de las provincias babilónicas. Los israelitas, ya se encuentren en Palestina o en Babilonia, se consideran oprimidos: "Éste es un pueblo robado y saqueado, apresados en trampas todos ellos, en cárceles están encerrados. Son un botín que nadie salva, un saqueo del que nadie dice: ¡Devuelve!" (Is 42, 22); sus "hijos yacen desmayados en todas las bocacalles" (51, 20). Los ídolos de Babilonia, Bel o Beno, llevados en procesión, parecen impotentes y ridículos y la capital una ciudad confiada; hace pesar su yugo sobre los ancianos y en su falsa ciencia y su magia se prepara un porvenir desastroso (cap. 47). Que los cautivos se preparen para abandonar la impura Babilonia (48, 20) y para acudir a la reconstrucción de Sión. Yahveh formará su vanguardia y su retaguardia (52, 12). Él había anunciado la ruina de Jerusalén y sus predicciones antiguas resultaron justas; ahora anuncia otras nuevas y es preciso escucharle.

Es, pues, un llamamiento a la fe en el "brazo de Yahveh' (52, 10). Israel, llamado también Jacob, es "el siervo de Yahveh": "Pero tú, siervo mío, Jacob a quien elegí, estirpe de Abraham, mi amigo" (41, 8; cf. 42, 19; 44, 21; 45, 4; 50, 10). En las cartas de Tell el-Amarna y en el Éxodo (10, 7) se había hecho mención de los siervos del faraón. Los paganos servían a los dioses extranjeros, como los babilonios a Nebo y Bel, y como Jezabel a su Baal (1Re 19, 2; cf. 2Re 9, 20). Israel tiene por Dios a Yahveh, al que debe servir. Pero es un

siervo pecador, sordo y ciego (Is 42, 19s), que no ha escuchado la ley de Yahveh (42, 24), y que no se ha fatigado por su Dios (43, 22). Con todo, va a ser liberado y rescatado por el derecho (*mishpat* 40, 27; 51, 4) y la justicia (*sedaqah* 46, 13, que es una victoria en 41, 2) de su Dios que le otorgará su salvación *(y s')*.

Israel no es ya un Estado monárquico, pero es todavía un pueblo[29], el pueblo de Yahveh que le ha dado su derecho *(mishpat)*: el derecho de Israel no escapa a su Dios (40, 27), que conforme a ese mismo derecho declara "perversos" a sus adversarios. Dios le otorga por sí mismo su justicia que es prosperidad, mientras que los adversarios no lo consiguen (54, 17).

Ese derecho, por el que Yahveh justifica a su pueblo frente a las lenguas acusadoras, es al propio tiempo su *torah*. Esa *torah* que, para el profeta como para el Deuteronomio (4,6-8) es grande y magnífica, es todo ello por la justicia *(sedeq)*[30] de Yahveh (42, 21). Será recibida por el pueblo que escucha. Ese pueblo conocerá la *sedeq* de Yahveh, y tendrá la *torah* en su corazón (51, 7), como lo anunció Jeremías. En dicha *torah* el pueblo encuentra su unidad y su fuerza, y es la misma que se llevó al exilio. Por la presencia entre ellas de los dispersos, las naciones van a conocer esa *torah*. Dirigiéndose a su pueblo, Yahveh exclama por boca del profeta: "La *torah* sale de mí, y hago brotar *(rg')*[31] mi derecho como luz de los pueblos. Inminente, cercana está mi justicia *(sedeq)*, como luz sale mi salvación, y mis brazos juzgan a los pueblos. Las islas esperan en mí y confían en mi derecho *(mishpat)*" (51,4-5).

El juicio de las naciones, y de las "islas" que representan para el profeta el Occidente lejano, nada tiene que ver aquí con un juicio de condenación. Es el juicio del Dios de Israel que hace participar a las naciones en la esperanza del pueblo desterrado, ellas descubrirán el valor de la *torah* que le ha dado su Dios. Las naciones no son más que una gota de agua delante del Señor (40, 15); pero el Dios de Israel ya no se presenta tanto como el Dios dinástico y nacional cuanto como el Dios creador "que creó el cielo y lo extendió, que dilató la tierra y cuanto en ella brota, que da respiro al pueblo que la habita y aliento a los que andan por ella" (42, 5; cf. 44, 24). La esperanza del pueblo de Israel adquiere aquí dimensiones cósmicas, lo que va a repercutir sobre su mesianismo.

El Mesías, el ungido de Yahveh, no es un israelita, según Is

44,28-45, 3. Es Ciro, el persa. Nuestro profeta recoge para su propósito la antigua fraseología real. Dios le ha tomado por la mano y le ha dado su nombre, le ha armado y ha humillado ante él a los reyes, entregándole sus tesoros. Aquí el pastor ya no es un David, sino Ciro (44, 28). El poder divino se ejerce por medio de ese extranjero, pero el elegido sigue siendo Israel o Jacob, el siervo. Ciro "logra" aquello que es del agrado de Yahveh: reconstruir Jerusalén y poner los cimientos del templo (44, 28). La *sedeq* de Yahveh sale al encuentro de ese héroe. No tiene que practicar como David el derecho y la justicia; "no conoce a Yahveh" (45, 5) a diferencia de Yosías, que practicaba ambas virtudes haciendo justicia a los humildes. El Espíritu no se posa sobre Ciro. Al igual que Ezequiel veía al Espíritu expandirse sobre la casa de Israel, también Is 44, 3 le va expandirse sobre la descendencia del siervo Jacob. Como Miqueas (3, 8) y Ezequiel (2,2-3), es el profeta quien es enviado "con el Espíritu" al Israel cautivo (48, 16).

Tampoco nos sorprenderá que, tras haber celebrado con Ezequiel la acción todopoderosa del Dios pastor (Ez 34) y Santo de Israel (Is 55, 5), aquel que es llamado "el gran desconocido del destierro" vincule las esperanzas mesiánicas a la alianza eterna de David (55, 3; cf. Ez 37, 25s). El llamamiento final de ese capítulo 55 tiene un alcance muy universal: "¡Ea! Sedientos todos venid a las aguas". "A gente que no conoces llamarás (55, 5)[32], y gentes que no te conocen correrán hacia ti". Ese interlocutor parece ser el David del versículo precedente. Como en los libros de Samuel él es el *nâgîd,* conductor no sólo de Israel, sino de los pueblos (*le 'ummim*, no *'am*)[33]. Es él quien les impone las prescripciones, y es el "testigo". No se le llama ni rey ni mesías. Es el portador de gracias o beneficios *(hasdey)*[34] que, por su mediación, se desbordan sobre el pueblo en dimensiones nuevas, es la "señal eterna e imborrable" (55, 13).

Encontramos de nuevo aquí la noción antigua del jefe que es escogido por el dios nacional para su pueblo. En nombre de su fe en la presencia activa de su Dios en medio de su pueblo, el profeta no disocia al pueblo del jefe a través del cual Dios actúa. Esta observación es capital en la lectura de los cuatro poemas, que actualmente están incorporados en los capítulos 42, 49, 50, 52-53[35]. el vocabulario y la mayor parte de las imágenes están sacadas de los capítulos 40-55. Y son muchos los especialistas que se niegan a separar estos fragmentos del resto. No obstante son poemas que empiezan todos de forma

brusca, la cual rompe el desarrollo del discurso isaítico, aun cuando se reanuda el hilo de ese discurso al final de cada poema: así 49,1-8*a* interrumpe la gran procesión de regreso a través del desierto, y 52,13-53, 12 corta los llamamientos a Jerusalén.

Tales poemas se centran sobre el "Siervo de Yahveh". ¿Es el siervo Israel que venimos encontrando a lo largo de los capítulos 40-50? ¿O es acaso una figura personal como el siervo David del profeta Ezequiel? Otras figuras, ya sean regias como Zorobabel (Ag 2,23; Zac 3,8), proféticas como Moisés (Dt 34, 5; Is 20, 3), sapienciales (Job 1, 8) y hasta patriarcales (Sal 105, 6), llevan también ese título. Esas figuras, en efecto, y sobre todo Moisés y Jeremías, han sufrido con el pueblo. Son expresión de la unidad de vida del grupo en el nombre del Dios de Abraham y de su elegido. En esa época en que el pueblo sufre y está humillado, se concibe más fácilmente que la acción salvadora de Yahveh pase por un jefe sufriente y humillado. Sería anacrónico y poco realista imaginarse que la esperanza del pueblo no se concreta sobre una figura en el momento en que se acaba de celebrar la alianza de David y de sus gracias así como el mesías Ciro. En esa época no hay reino sin rey (el mismo Israel es un reino de sacerdotes)[36] ni pueblo siervo sin un jefe siervo, ya se trata de un rey, un profeta o un sacerdote. Sólo que en Israel jamás se llama explícitamente siervos a los sacerdotes.

Son numerosos los rasgos que sugieren la idea de que tales poemas no evocan sólo al pueblo siervo de Yahveh, que va a ser rescatado de la mano de otras potencias, siono también a un Siervo que Yahveh envía con la misión de ese rescate. La realeza de Yahveh no creaba ya problemas a los lectores de Is 40-55 (41, 21; 43, 15), como tampoco se los había creado a Isaías (6, 1), Miqueas y Sofonías. Mas ¿quién es el que ejerce ese servicio, confiado hasta entonces a su siervo David y a sus sucesores, así como a sus "siervos los profetas" (Am 3, 7; 2Re 9, 7; Jer 7, 25...)? ¿Se planteaba la cuestión porque Is 44, 28ss veía en Ciro al ungido de Yahveh que reconstruiría Jerusalén, e Is 55, 4 hacía de David el *nâgîd* y el testigo en la alianza eterna de Ezequiel 37, extendida más allá de Israel hasta una nación "que él no conocía"? Ahora quien ejerce esa función es el "Siervo": "Demasiado poco es que seas mi siervo, para levantar a las tribus de Jacob y hacer volver a los preservados de Israel; por eso te hago luz de las naciones, para que llegue mi salvación hasta los confines de la tierra" (49, 6). El

siervo no puede ser aquí Israel, puesto que recibe una misión hacia el propio Israel. Sería artificioso pensar en un pequeño grupo de fieles en medio de Israel, porque ese pequeño grupo, denominado "siervos" en plural en 54, 17, se beneficia a su vez de la salvación que ejerce la gran figura que es *el* Siervo. El poema acaba de recordar en 49, 3, que Yahveh manifestará su esplendor en su siervo Israel (cf. 55, 5); era aquel cuyo *mishpat* estaba cerca de Yahveh (49, 4). Dios había guardado una tribu al hijo de David para que "mi siervo David tenga siempre una lámpara delante de mí en Jerusalén" (1Re 11, 36). Esa lámpara la convierte en luz para las naciones (49, 6; cf. 42, 6), como lo vislumbraba ya Is 51, 4.

Por muchos de sus rasgos ese gran personal es una figura profética, y J. Coppens lo ha recordado recientemente[37]. Como a Jeremías, al Siervo se le llama desde el seno materno (49, 1; cf. Jer 1, 5). "No abría la boca, como cordero llevado al matadero" (53, 7; cf. Jer 11, 19). Pero esa figura presenta también rasgos regios[38], que no conviene olvidar. Estamos en la época en que el libro de Ezequiel está fechado por el reinado de Yoyakín y en que el libro de los Reyes termina con la rehabilitación de ese mismo Yoyakín, en el momento también en que Zorobabel, descendiente de Yoyakín, va a ser promovido gobernador de Jerusalén para reconstruir el templo. Será calificado como "Siervo" de Yahveh (Ag 2, 23; Zac 3, 8). Muchos rasgos de esa figura convienen mejor a un rey que a un profeta.

Jeremías había condenado a Yoyakín diciendo que no iba a "prosperar" (22, 30). Is 52, 12 anuncia también que el "germen justo" de Jer 23, 5, que le va a suceder, tendrá éxito *(haskyl):* el querer de Yahveh "se logrará" por su mano (53, 10). El Siervo es justo (*saddîq* 53, 11) y justificará a otros. Yoyakín no tendría "descendencia" *(zerac')* en el trono (22, 29); el Siervo en cambio tendrá una "descendencia" (53, 11). El Siervo tendrá su parte de botín entre los grandes y los poderosos (53, 12), que son los reyes y sus grandes naciones (52, 15), rasgos que convienen más a una figura regia que a un personaje profético. Para Jeremías 22, 28 Yoyakín era un "objeto despreciable", al que nadie quería ya *(hafeç);* el Siervo también es despreciado (53, 3; 49 7), pero el beneplácito *hafeç)* de Yahveh hará que triunfe la obra de su Siervo (53, 10). Sucedía a veces que los profetas intercedían por su pueblo pecador, hasta el punto de que Dios prohíbe a Jeremías que interceda (Jer 11, 14; 7, 16; 14, 11). Pero eso era

también una función real, según hemos podido ver que la ejercieron David y Salomón (1Re 8). El Siervo "intercederá"[39] por su pueblo o su raza pecadora.

Estamos, pues, perfectamente autorizados a leer ese texto en la línea de la esperanza de Israel en las promesas hechas a la dinastía davídica. Se trata de una figura real, enriquecida con la experiencia de los profetas y con las humillaciones de un Israel sometido a potencias extranjeras. No es una figura sacerdotal al modo del sacerdocio de Aarón, pero en el futuro (no en el pasado) cumplirá algunas funciones rituales. "Realmente ofreció[40] su vida como sacrificio expiatorio *(asham)*" (que los sacerdotes ofrecían para el perdón de los pecados: 2Re 12, 17; cf. Ez 40, 39...; Lev 19, 22...), "verá descendencia, prolongará sus días" (53, 10). El Siervo ha muerto, y ha sido inhumado con los ricos, como Yoyakín muere en el exilio. Pero su descendencia lleva la esperanza del pueblo a cuyo destino va ligada su suerte.

Con su pueblo tiene una misión frente a las naciones que a uno y otro los han aplastado y humillado. El Espíritu del Señor deberá expandirse sobre la casa de Israel, y es el Espíritu que dirigía la acción del profeta Ezequiel. El Espíritu del Señor está "sobre" el Siervo (42, 1), como lo estaba sobre el retoño de Jesé en el primer Isaías (11, 1), "como una raíz[41] en tierra seca" (53, 2). Por ese mismo Espíritu el Siervo lleva el *mishpat* a las naciones (42, 2) y será su luz. Así "reyes lo verán y se pondrán de pie; príncipes, y se postrarán, por amor de Yahveh, que es fiel, de Santo de Israel, que te eligió" (49, 7*b*). El mesianismo real reconocía en Saúl y en David a los ungidos de Yahveh, a través de los cuales llegaba la liberación por la gracia del Espíritu. Ahora ese mesianismo alcanza nuevas dimensiones, sin que se haya olvidado nada de los antiguos textos consignados en los libros de Samuel, de Isaías o de Jeremías. Se releen y se medita sobre ellos.

Capítulo séptimo

AL RETORNO DEL EXILIO

En octubre del 539, Babilonia cae "sin combate ni batalla"[1] en manos de Gubaru, gobernador de Gutium, que se había pasado a los persas, y algunos días después Ciro entra como libertador. Las estatuas de los dioses, llevadas por Nabonido a Babilonia, vuelven a sus santuarios provinciales y el edicto de Ciro (538) autoriza a los judíos a reconstruir el templo del "Dios que está en Jerusalén" devolviendo al mismo los objetos cultuales arrebatados por Nabucodonosor (Esd 6,2-5; cf. 1,2-4). Parece que ese mismo año se organiza una caravana bajo la dirección de Sheshbasar, que era tal vez un descendiente de Yoyakín[2]. Hasta la muerte de Ciro (529) la situación política es relativamente clara. El imperio persa no sólo asume la herencia de Babilonia con las autoridades locales en Samaría, sino que a expensas de Creso conquista la Anatolia hasta las colonias griegas de las costas del Egeo. Egipto había escapado a la avidez de Nabucodonosor, pero va a ser conquistado por Cambises, hijo de Ciro, en 525. Durante algún tiempo el conjunto de la población judía no depende prácticamente más que de una sola autoridad política.

¿Cómo iba a formularse la esperanza mesiánica en esta nuevas circunstancias? Es posible, como piensan algunos, que la redacción de los poemas del Siervo de Yahveh (Is 40-55) sea ya una revisión hecha por el propio profeta después de la muerte del mesías Ciro (45, 1). Problemas más graves iban a surgir cuando los repatriados, seguidores de la doctrina de Ezequiel y del código sacerdotal, se encontrasen a su regreso con quienes no habían sido desterrados, manteniéndose doctrinalmente en la línea del Deuteronomio, del libro de Jeremías y del libro de los Reyes. Hemos visto que la soberanía divina no se ejercía

por los mismos intermediarios humanos en esos libros, y por tanto podrían producirse algunos choques.

1. *La parte tercera del libro de Isaías (caps. 56-66)*

Es verdad que no todo procede de la misma fuente en esos capítulos[3], pero algunos oráculos encuentran su situación precisa en los años siguientes al edicto de Ciro y antes de la reconstrucción del templo. Grupos de repatriados han llegado ya a Jerusalén, se espera a otros (56, 8). La gloria de la nueva Jerusalén es todavía futura (60, 14), incluso en el capítulo 61. "Tus santas ciudades son un desierto, Sión en desierto se ha convertido, Jerusalén en desolación. Nuestra santa y espléndida casa, donde te alabaron nuestros padres, se ha vuelto pasto del fuego, y todas nuestras cosas preciosas en ruinas están" (64,9-10). También el profeta pone un punto de interrogación sobre la oportunidad de la reconstrucción del templo (66, 1).

Estos capítulos reflejan el universalismo de Is 40-55; a veces tienen su aliento y estilo. El extrajero y los hijos de extranjeros podrán acudir a hacer sus ofrendas en el templo "casa de oración para todos los pueblos" (56, 7). El extranjero no será separado del pueblo de Dios (56, 3); pero ese pueblo y su ciudad son el centro del mundo. Ese pueblo está en plena muda. Sus pastores no saben atender (56, 11) y dejan perecer al justo (57, 1). No hay *mishpat* ni *sedaqah* (59, 9). La esperada "luz" de las naciones no llega (58, 8; 59, 10). Un nuevo pueblo se prepara; los "siervos" de Dios (65, 14) se distinguen del "pueblo rebelde y terco" (65, 2); por los siervos, Yahveh será invocado con un nombre nuevo (65, 15: Yahveh Amén). En unos cielos y unas tierras nuevos o renovados, habrá una nueva longevidad (65, 20), con un clero reclutado de otro modo (66, 21). Ese pueblo nace sin dolor de Sión: "Antes de sentir los dolores dio a luz; antes de venirle los espasmos dio a luz un niño. ¿Quién oyó cosa parecida? ¿Quién vio cosa semejante? ¿Nace un país en un solo día? ¿Es dado a luz un pueblo de una sola vez? Pues apenas sintió los dolores Sión dio a luz a sus hijos" (Is 66,7-8).

Esa mutación transforma a la Sión dolorosa que confiesa su culpa (59, 12ss) en una Jerusalén luminosa en que brillan el derecho (61, 8) y la justicia (62, 1). El que opera esa mutación es el Espíritu del Se-

ñor, otro elemento del mesianismo tradicional. Ahora se le llama Espíritu Santo, porque Yahveh es Santo. Es él quien, como el ángel del Señor en el Éxodo (23, 10), ha conducido al pueblo por el desierto (63, 10s) para llevarle al descanso. Entonces Yahveh había hecho subir del mar a Moisés, "pastor de su rebaño" y el Espíritu estaba "en medio de él" (Moisés o el rebaño, 63, 10). Ahora bien, el pueblo había "contristado" al Espíritu, le había impedido obrar (ibid.). Allí estará de nuevo. Enmarcando el capítulo 60 sobre la Jerusalén iluminada por la gloria divina, acontecimiento que Dios va a "acelerar" (60, 22), se lee un pasaje mesiánico en forma dialogada, como las vocaciones proféticas en Isaías, Ezequiel y también en Is 40. Yahveh anuncia a una figura profética: "Mi Espíritu está sobre ti" (59, 21). Ya hemos visto cómo ese Espíritu había estado "sobre" Yefté de Galaad y Otoniel de Judá para salvar a Israel. También debía estar "sobre" el retoño de Jesé (Is 11, 1) y "sobre" el Siervo (Is 42, 1). Sobre ese profeta estará en función de una alianza, no *con él,* sino *con* "los convertidos del pecado en Jacob" (59, 20). Por ese Espíritu Dios pone sus palabras en boca del profeta, lo que había hecho también con Jeremías y con Ezequiel. Tanto más que esas palabras no estarán sólo en la boca del profeta, sino "en la boca de la descendencia de tu descendencia" (59, 21)[4].

En tiempos de Eliseo se había planteado la cuestión de los "hijos de los profetas"; pero Amós protestó contra semejante denominación. Después ya no se había planteado el tema de ver en la profecía una función hereditaria. Nos vemos obligados a admitir aquí que la figura profética adquiere ciertos rasgos reales, dinásticos... o sacerdotales, puesto que en esa época en que Israel es un "reino de sacerdotes" (Éx 19, 6) una dinastía de sacerdotes "ungidos" ha tomado la sucesión de los reyes que recibían la "unción".

Pues bien, en 61, 1 esa figura profética toma la palabra, como la había tomado Ezequiel. El profeta proclama que es "mesías": "El Espíritu de Yahveh está sobre mí, puesto que Yahveh me ha *ungido.* Para dar la buena nueva a los humildes me envió, para vendar los corazones quebrantados, para proclamar a los cautivos libertad, a los prisioneros amnistía, para proclamar el año de gracia de Yahveh, el día de venganza de nuestro Dios, para consolar a todos los que lloran, para alegrar a los enlutados de Sión; para darles una tiara *(pe'er)*[5] en vez de ceniza, óleo de alegría en vez de luto, vestido de alabanza en vez de

ánimo apocado. Se les llamará terebintos de justicia *(sedeq)*, plantación de Yahveh que resplandece" (61,1-3).

Encontramos aquí un eco de los ritos y de la doctrina monárquicos, aunque con cambios significativos. Ya no hay corona ni diadema sino más propiamente tiara, que en Ez 44, 18 es un ornamento sacerdotal. Conocíamos una vestimenta regia, aquí aparece el manto de ceremonia *(ma'ateh)*, que el gran sacerdote llevará todavía en el siglo II antes de Cristo (Eclo 50, 11). Había habido amnistía y condonación de deudas con ocasión de algunos acontecimientos reales, pero la Biblia apenas habla de ellas. Aquí se habla de una amnistía que, en la muerte del gran sacerdote consagrado por el óleo santo (es decir con el advenimiento de su sucesor) permitía a los homicidas involuntarios regrear a su ciudad (Núm 35, 25.28). Antes del destierro se conocía ya el año de remisión cada siete años. Aquí tenemos un año de liberación *(deror)*, independiente del advenimiento del príncipe (Ez 46, 17)[6]; según Lev 25, 10 ese año llegaba cada medio siglo. Mejor aún, se llama "mirra de liberación" a la que entra como primer elemento en la composición del óleo santo con que se unge al sumo sacerdote (Éx 30, 23).

Es, pues, un mesianismo sacerdotal el que sostiene la esperanza del pueblo para conferirle gozo, liberación, descanso y justicia. En ese tiempo de tribulaciones, en que había que rehacerlo todo, la unción del gran sacerdote es portadora de un porvenir radiante, prometido a la ciudad y al pueblo en función de "su" alianza, que no es la alianza del gran sacerdote y de su familia, sino la alianza del pueblo. Según Esd 3 el culto ha sido restablecido por la erección de un altar sobre las ruinas del templo (Esd 3, 8), que sin embargo aún no ha sido reconstruido, ya que existe desacuerdo entre los repatriados y "las gentes del país" (Esd 4, 4)[7]. Éstas se ofrecían a colaborar en la restauración del templo; pero Yoshúa, el gran sacerdote descendiente de Sadoc (y, por tanto, de Aarón, según Esd 7, 2) y de la línea de los sumos sacerdotes del templo de Jerusalén, se opuso a ello, como se opusieron los jefes de las familias de Israel, que invocaban el edicto de Ciro. Apoyadas por las autoridades persas de Samaría, las "gentes del país" hicieron suspender los trabajos y "atemorizaron a los constructores" (Esd 4, 4), a lo largo de todo el reinado de Ciro, el de Cambises y durante los comienzos del imperio de Darío. Portador de esperanza, el mesías sacerdotal parece totalmente indefenso frente a la mala voluntad del prín-

cipe y de las autoridades locales: "sus centinelas están ciegos, todos ellos sin conocimiento; todos ellos son perros mudos, incapaces de ladrar... todos ellos a su camino se dirigen, cada uno a su lucro sin excepción" (Is 56,10-11). Y cada uno volvió a ocuparse de su propia casa dejando el templo en ruinas (Ag 1, 4).

2. *Zorobabel*

La esperanza, sin embargo, no iba a desfallecer. Después de la muerte de Cambises (522) en la corte de Persia estalla una crisis grave. Tanto las "gentes del país" como los repatriados, que se agrupan en algunos villorrios cerca de Jerusalén, han podido ver pasar a los ejércitos persas que se encaminaban a la conquista de Egipto. De regreso, junto al monte Carmelo, Cambises conoce la sublevación de su hermano Bardiya y muere de una herida que había recibido en el muslo[8]. Bardiya es bien acogido entre las poblaciones y proclama una condonación de deudas, pero se enajena a los nobles con medidas cultuales centralistas y sucumbe a la espada de un cierto Darío, que pertenece a una rama de la dinastía aqueménida más reciente (septiembre del 522). En un año ese Darío, hijo de Histaspes, se desembaraza uno tras otro de una serie de oponentes, restablece la unidad del imperio y lo reorganiza en un sistema de satrapías.

Parece que fue él, y no alguno de sus predecesores, el que envió como gobernador de Jerusalén *(peha)* al nieto de Yoyakín, Zorobabel, y que fue también él quien completó el edicto de Ciro en Esd 6,6-12. Ahí se trata de un gobernador de Judá, al que no se nombra, y que con toda probabilidad es Zorobabel. De conformidad con la *torah* de Ezequiel, el príncipe se cuida del mantenimiento del culto y se acomoda a las "sentencias" *(m'mr)* de los "sacerdotes de Jerusalén" (Esd 6, 9). Al "Dios que está en Jerusalén" se le llama el Dios del cielo, título que se encuentra a la vez en la teología judía y en la teología persa. En este punto neurálgico de una provincia, que está en la frontera con Egipto recientemente conquistado, Darío, al contrario que Bardiya, practica una política descentralizada en lo religioso, la cual puede conciliarle el favor de un grupo que, por lo demás, actúa también en Mesopotamia (según los archivos de Murashu)[9].

Las autoridades locales se ven, pues, desbordadas por la política

del nuevo príncipe. Zorobabel llega a Judea en medio de un gran entusiasmo. La elección ha sido singularmente afortunada porque Zorobabel es a la vez heredero de la antigua dinastía local y representante del poder persa. El movimiento profético resurge con Ageo y Zacarías hijo de Berekyá, hijo de Iddó (cf. Esd 5, 1). Ambos profetizan en el otoño del 520, que es el año segundo de Darío. El año no había sido bueno y en otoño se dejó sentir una sequía amenazadora[10]. Ageo la atribuyó a la ausencia de un templo y de un culto que fueran del agrado de Yahveh. Suscitados por el Espíritu, esos profetas recuerdan que, según la doctrina de Is 63, 10, el Espíritu de Yahveh está "en medio" del pueblo (Ag 2, 5). Ageo no dice que el Espíritu está "sobre" Zorobabel; para él Yahveh le "ha tomado" de la mano como en Is 45, 1 Dios toma de la mano a Ciro. Le ha "elegido", y Zorobabel es ahora como el anillo-sello que había sido Yoyakín, arrancado de su mano según el oráculo de Jer 22, 24.

La presencia de Zorobabel, autorizado a reconstruir el templo, apareció, pues, a la comunidad de los repatriados cargada de una esperanza mesiánica real. Pero el profeta pone buena atención en no hablar ni de Mesías ni de unción. Más aún, insiste una y otra vez en poner en paralelismo a "Zorobabel, hijo de Shealtiel gobernador de Judá" y a "Yoshúa, hijo de Yosadaq, sumo sacerdote" (Ag 1, 1.14; 2, 2.4). Es, pues, el nombre del gran sacerdote el que está cargado de la esperanza de justicia *(sedeq)*, y son las reglas sacerdotales las que confieren la "bendición" (2,10-20) a partir de la restauración del templo. A Zorobabel se le nombra sólo en el oráculo final, en función de un "derrumbamiento de los tronos de las naciones" (2, 22), lo que nos introduce ya en un lenguaje escatológico. Encontramos aquí la dualidad sacerdote-príncipe, que marcaba la *torah* de Ezequiel. Zorobabel era portador de la esperanza mesiánica, pero de cara al porvenir, mientras que la presencia benéfica de Yahveh se le aseguraba al pueblo ya desde el presente mediante la restauración del templo y de su liturgia.

Así se articulan un mesianismo sacerdotal para el presente y un mesianismo davídico para el porvenir.

Pasadas las fiestas de otoño (la gran fiesta regia de antes del exilio)[11] y antes incluso de que Ageo haya terminado su predicación con este oráculo de sabor escatológico, toma el relevo Zacarías. Durante casi dos años desarrolla unos temas análogos. Se puede ver en él al ini-

ciador del lenguaje apocalíptico[12] con revelación de los secretos de Dios en visiones misteriosas que es necesario explicar.

Como Ageo, pone frecuentemente en paralelismo a Yoshúa, el sumo sacerdote, y a Zorobabel, pero a éste último no le da su título de "gobernador". Ambos son "hijos del aceite que están delante del Señor de toda la tierra" (Zac 4, 14). Hay, en efecto, dos ramas de olivo que por medio de los tubos de oro vierten el aceite (4, 3.12). No se dice que estén ungidos; pero esas expresiones tienen evidentemente una relación con las unciones regia y sacerdotal. Lo cierto es que el sacerdote que, como Samuel (1Sam 12, 3) estaba "delante" del ungido de Yahveh, es ahora su igual. Ya no se trata de la ampolla o alcuza de aceite que tomaba Sadoc para ungir a Salomón. Ahora el símbolo luminoso de la presencia divina es el candelero con sus siete lámparas y siete brazos. Dios comunica sus dones por mediación de esos dos "hijos del aceite".

Hay, además, dos coronas hechas con el oro y la plata que llegan de Babilonia. Esta vez se recoge el viejo término real: *'atarah,* símbolo de esplendor y poder. Una corona ya está puesta sobre la cabeza del sumo sacerdote Yshúa (6, 11). Pero otra queda en reserva con la primera como "memorial" en el templo de Yahveh; se habla, en efecto, de "coronas" en plural. A esas dos coronas corresponden más explícitamente dos tronos: uno es para el sacerdote y el otro para "el que edificará el templo de Yahveh" (6, 12s). El sacerdote se ha revestido ya de las vestiduras simbólicas que mencionaba la *torah* de Ezequiel (Ez 44,17-19). Se le ha despojado de sus hábitos sucios e impuros, y se ha puesto los ornamentos de fiesta y un turbante limpio (Zac 3,4-5). El que se sienta sobre el otro trono y que "gobernará" (*mâshal,* como en Miq 5, 1), también "será revestido de majestad" (6, 13).

Nos encontramos aquí la esperanza mesiánica propuesta a la comunidad, cuando la liturgia del templo ya está restablecida, sin que se haya restaurado aún la dinastía davídica.

En esta economía nueva, que ya no es el régimen de antes del destierro, Zacarías traza tres veces la mediación del davídida Zorobabel. En ese nuevo régimen la presencia divina está ya asegurada por el sacerdocio y la liturgia, mientras que el reino de Dios por un descendiente davídico es todavía una realidad futura. Sacerdote y príncipe se entienden: "habrá consejo pacífico entre ambos" (Zac 6, 13):

1.º A Zorobabel no se le llama *nâsî*, príncipe, aunque en 6, 13 la expresión "él lleva" (de la raíz *nâsâ*) evoca esa terminología. En 3, 8 y en 6, 12 se le designa con el término "germen", que ya había empleado Jeremías. Ese "germen" justo, legítimo portador de la elección divina, es también "*Siervo*" de Yahveh, "mi siervo Germen" (3, 8). No se le llama rey y ni siquiera gobernador *(peha)*.

2.º Su función principal es levantar el templo (6, 12). Sión, a la que se llamaba una gran montaña en Is 2, 2, no es más que una llanura, un terraplén delante de Zorobabel, el cual ya no "sacará" la ley, sino la "piedra principal". Ésa es la piedra "dejada aparte", tal vez "la piedra de remate" (4, 10) en manos de Zorobabel. Ya están ahí los cimientos de la casa que es preciso acabar.

3.º Esa piedra es enviada al gran sacerdote Yoshúa. No deja de tener relación con la piedra angular de Is 28, 16; es también la piedra de cimiento que permitía a Yahveh construir con "derecho y justicia". Pero aquí el templo es lo primero en relación con la esperanza davídica. Es piedra única tiene ojos como las ruedas celestes de la presencia divina e inteligente en la visión de Ezequiel (Zac 3; 9; cf. Ez 1, 18), porque "en ellas está el espíritu de los vivientes". La gloria de Yahveh que ellas transportaban ha regresado al templo (Ez 45, 6) en que el Señor pretendía habitar para siempre "en medio" de los hijos de Israel (Ez 7). Esa piedra lleva una inscripción, como sobre la flor de la corona de Aarón estaban grabadas las palabras "consagrado a Yahveh" (Éx 28, 36).

Así es como el profeta presenta, gracias a todo el simbolismo litúrgico de las instituciones sacerdotales, un mesianismo davídico, que las cruza sin negarlas. Mediante el funcionamiento del templo y del sacerdocio sadoquita, el pueblo entra ya en una alianza eterna con el perdón de sus pecados (3, 9). Pero en esa liturgia restaurada no se da el Espíritu, como tampoco se daba en los textos sacerdotales. El Espíritu del Señor actúa en y por el davídida Zorobabel, como actuaba sobre el retoño de Jesé: "Ésta es la palabra de Yahveh a Zorobabel: No por el poder ni por la fuerza, sino por mi espíritu, dice Yahveh Sebaot. ¿Quién eres tú, gran montaña ante Zorobabel? (Zac 4, 6). Y la colección de Zacarías termina con la supresión de los ayunos que conmemoraban la ruina de Jerusalén, supresión que va acompañada de promesas de paz y de bendición (caps. 7 y 8).

3. Los comienzos de la escatología

Estamos todavía lejos de "los últimos tiempos" en el sentido bíblico de la expresión. El mesianismo davídico, que esos profetas proponen a la comunidad judía de los alrededores de Jerusalén, nada tiene de escatológico, aunque contempla el futuro a través de las estructuras del mesianismo sacerdotal del presente. Zorobabel desaparece después del 518, aún antes de haber terminado los trabajos del templo (515). Esd 6,14-18 refiere esa terminación hablando de los "ancianos de Israel" que rematan con éxito los trabajos "según las profecías de Ageo y Zacarías"[13], pero sin mencionar a Zorobabel.

L. Becker ha subrayado justamente[14] que no existe mesianismo bíblico escatológico hasta los comienzos del siglo II antes de nuestra era. En el siglo V Jerusalén está todavía semidesierta y sin murallas. Bajo Artajerjes I (464-424) hubo tentativas por reconstruir la ciudad (Esd 4, 12). Pero las autoridades de Samaria y de la satrapía de la Transfluvial se sobresaltaron, quizá no sin motivo, si hemos de creer a ciertos autores coetáneos, según los cuales hubo una excitación mesiánica en el sentido moderno de la palabra. Las profecías de Ageo y de Zacarías habrían acabado con la ejecución de Zorobabel. Pero no tenemos pruebas de ello[15]. Pero sí sabemos por la respuesta de la cancillería persa (Esd 4, 17-22) que la capital adoptó el punto de vista de las autoridades locales y ordenó interrumpir los trabajos. En 445 un cierto Jananí regresará de Judá para decir a su hermano Nehemías, copero del rey: "El resto salvado, los que se han librado de la cautividad, están ahora allí en la provincia llenos de aflicción y de afrenta. La muralla de Jerusalén está llena de brechas y sus puertas están destruidas por el fuego" (Neh 1,2-3). Y fue en ese "tiempo de angustia", como dirá más tarde el libro de Daniel (9, 25), en el que se reconstruyó la ciudad.

La comunidad vegeta, pero no pierde su esperanza. Es entonces cuando se redactan las últimas leyes del Pentateuco; que codifican, adaptándolos, los rituales de los sacrificios, las leyes de la pureza y demás precisiones litúrgicas. La comunidad vive de su templo, y ese templo es visitado por quienes llegan de lejos haciendo sus peregrinaciones anuales. Se prevé incluso una celebración de la pascua, retrasada en un mes, para quienes se hallan en estado de impureza durante el primer mes del año o los que han emprendido un largo viaje (Núm

9, 10). La alianza eterna, "de generación en generación", ha empezado ya. Sólo podrá romperla la infidelidad del pueblo y de sus jefes.

Pero no ha hecho más que comenzar. El mesianismo sacerdotal, que asegura la vitalidad propia de la comunidad *(edah)* de Israel en medio de los imperios, en torno a la presencia electiva de Dios del cielo en su templo de piedra, ese mesianismo sigue siendo un signo de esperanza para otra cosa. Mesianismo real y mesianismo sacerdotal miran al porvenir; ya sea por la dinastía de David o bien por la elección del sumo sacerdote Aarón, aseguran al pueblo la presencia vivificante de un Dios rey, que da la vida a su pueblo y a cada uno de sus miembros. Los ritos de expiación por la sangre *(kipper)* son esencialmente ritos vivificadores porque "la sangre es la vida" (Gén 9, 4; cf. Lev 17, 11.14)[16]. Pero veremos transformarse esa esperanza en el futuro, basada sobre la fe en la fidelidad del Dios de Abraham, en una espera "de los últimos tiempos"; lo que implica una mutación que la profecía deberá definir.

Resulta ya curioso que Ageo y Zacarías enlacen las esperanzas de restauración con un derrumbamiento general: "Di a Zorobabel, gobernador de Judá, lo siguiente: Conmoveré los cielos y la tierra, derribaré los tronos de los reinos y destruiré el poder de los reinos de las naciones. Volcaré el carro y a los que van sobre él: caerán por tierra los caballos y los jinetes, cada uno por la espada de su hermano" (Ag 2,21-22). Tras la primera visión de Zacarías sobre los caballos que recorren la tierra y anuncian que la tierra toda está tranquila y en reposo, el ángel del Señor, lejos de alegrarse, se entristece: "Yahveh Sebaot, ¿hasta cuándo seguirás sin apiadarte de Jerusalén y de las ciudades de Judá, contra las cuales estás airado desde hace setenta años?" (Zac 1,11-12).

Esta alusión a la profecía de los setenta años de destierro, del libro de Jeremías, nos remite a textos preexílicos y exílicos, cuyas descripciones van a servir de base a una reflexión, en la cual el "futuro", "la sucesión de los días" va a transformarse en el "advenimiento de los últimos tiempos".

En su origen, tanto entre los hebreos como entra los babilonios, la expresión "los tiempos venideros"[17] designaba simplemente el futuro (Gén 49, 1). Pero ya en Dt 4, 30, hablando de las tribulaciones del destierro y del regreso de Israel, la expresión "en los tiempos venideros" parece poner ese porvenir en contraste con los orígenes: "Pre-

gunta, pues, a los tiempos antiguos, que te han precedido, desde el día en que Dios creó al hombre sobre la tierra" (Dt 4, 32). Cuando con el destierro Israel amplía la acción de su Dios nacional a las dimensiones del mundo y de su creación –según hemos visto en los oráculos de Isaías 40-55– el porvenir se dilata lo mismo que el espacio. Y aún hay más.

Un viejo texto egipcio del libro de los Muertos (cap. 175) contemplaba un fin del mundo como un retorno al océano primigenio: "Yo destruiré todo lo que he creado; este país volverá al estado... de inundación, como fue su estado primero"[18]. Esa imagen la había recogido Amós: "Es el Señor, Yahveh Sebaot, quien toca la tierra y ella vacila, y lloran todos sus habitantes, crece toda ella como el Nilo, y mengua como el Nilo de Egipto... él llama a las aguas del mar y las derrama en la superficie de la tierra. ¡Yahveh es su nombre!" (Am 9,5-6). En Jeremías el castigo del Señor se describe no como un retorno al océano, sino como una vuelta al desierto vacío y desolado: "Miré a la tierra, y ¡ay! era un caos; a los cielos, y no tenían luz. Miré a los montes y ¡ay! estaban temblando, y todos los collados se estremecían. Miré y ¡ay! no había un solo hombre, y todas las aves del cielo habían huido. Miré y ¡ay! el vergel era un desierto, y todas sus ciudades estaban derruidas ante la presencia de Yahveh, ante su ira furibunda" (Jer 4,23-26).

Con Ezequiel esas visiones de desolación se truecan en visiones de salvación. En los capítulos 38 y 39 había descrito una gran guerra escatológica. Todas las naciones, conducidas por Gog, rey de Magog, avanzan contra Jerusalén. Mientras que en Isaías y Jeremías esas guerras eran un castigo para Jerusalén, esta guerra escatológica contra la Jerusalén nueva, "sin murallas, cerrojos ni puertas" (v. 11), termina con una derrota total de los asaltantes que se matan entre sí. "En los tiempos venideros –y se siente el deseo de traducir con algunos autores: "en los últimos días"– Gog "cubre el país como un nublado" para que me conozcan las naciones cuando muestre mi santidad ante sus ojos por medio de ti, Gog" (38, 16). "Aquel día, el día en que venga Gog contra el país de Israel... explotará mi furor... Ciertamente, en aquel día habrá un gran terremoto en la tierra de Israel. Temblarán ante mí los peces del mar, las aves del cielo, las fieras del campo, todos los reptiles que reptan por la tierra, y todos los hombres que hay en la superficie de la tierra. Se desplomarán las montañas, se

derrumbarán las rocas, y todas las murallas caerán por tierra..." (Ez 38,18-20).

El lenguaje escatológico estaba inventado, pero aún no se había aplicado a una teología mesiánica. Creado en función del país y de la ciudad, seguirá ligado al mismo. Cuando, un poco más tarde, los capítulos del libro de Isaías, que se denominan el Apocalipsis de Isaías (Is 24-27)[19], lo utilicen, será para describir dos ciudades: la ciudad opresora que será arruinada: "Quedó en la ciudad desolación, triturada está la puerta como escombrera" (Is 24, 12). Frente a ella, la ciudad fuerte, fundada por Yahveh: "Abrid las puertas, para que entre la nación justa que guarda fidelidad. Con propósito firme *(ysr samuk)* aseguras la paz, la paz, pues en ti se confía. Confiad en Yahveh por siempre jamás..." (Is 26, 2-4). Todavía no tenemos aquí nada que apunta a un Mesías de los últimos tiempos, que realice la esperanza de los pueblos.

No obstante, sabemos por Jeremías 33, 16 que es el tiempo en que vendrá el "germen justo" de David, precticando derecho y justicia en el país. Jerusalén recibirá el nombre de "Yahveh, nuestra justicia". Por ello, cuando leemos Ageo y Zacarías que vinculan la obra de Zorobabel, llamado "germen siervo", a un gran temblor que sacude a las naciones todas, no resulta difícil ver ahí los comienzos de una esperanza en un Mesías, hijo de David, de los últimos tiempos, que funda la ciudad nueva en medio de angustias y del derrumbamiento de las naciones.

Capítulo octavo

LA ESPERANZA MESIÁNICA EN TIEMPOS DE LA LITURGIA DEL TEMPLO DE PIEDRA

Estamos en la época del régimen de la *torah* en que la comunidad religiosa vive su fe en el Dios de Abraham bajo el control de las autoridades políticas del imperio persa. Esa comunidad vive con dificultades, expuesta de continuo a la presión de las autoridades de Samaria con Sanbal·lat el joronita, de los árabes con Guéshem (que habían suplantado a Edom al este y al sur), de los ammonitas en el nordeste y de los ashoditas en la costa occidental (Neh 4, 1). Pero las autoridades centrales persas, desempeñando el papel del "príncipe" de Ez 44, son a menudo favorables a esa comunidad, hasta el punto de algunos de los judíos que habían permanecido en Babilonia, como Nehemías, saben intervenir en el momento oportuno obteniendo cargos importantes. Con el sacerdote en Jerusalén y el "príncipe" en Babilonia, Persépolis, Pasargada o Ecbatana, la comunidad puede sobrevivir en nombre de una *torah* reconocida como ley local "del Dios que está en Jerusalén" por ese "príncipe". La vida en la capital judía es humillada y humillante, mientras que la diáspora da muestras de una gran vitalidad. La *torah* es entonces esencialmente el ritual del santuario único, cuyas reglas representan más de la mitad de los textos del Pentateuco. La clave de bóveda es ahí el sacerdocio aaronita "consagrado por la unción" (Núm 35, 25; Lev 21, 10; cf. 4, 3.10). El sumo sacerdote entra una vez al año, el día de las expiaciones *(Kippur),* en el Santo de los Santos donde se encontraba, antes del exilio, el arca de la alianza. Allí pronuncia el nombre de Yahveh, que no ha de pronunciarse jamás.

Para esa liturgia se constituye el libro de los Salmos; es el templo que frecuentan los sabios y sus discípulos, y es finalmente ese sacerdo-

cio que demuestra no ser tan santo como demanda su consagración. El mesianismo del futuro va a expresarse a través de esa vida de una comunidad estrechamente controlada.

1. El mesianismo de los salmos

Tras la caída de la dinastía real y después del exilio, los himnos y súplicas se reúnen en un libro que nosotros llamamos Salterio[1], con cinco partes como el Pentateuco. Es un libro resultante de diversas colecciones, clasificadas por títulos como "A David", "A los hijos de Coré", "Al maestro del coro", "A Asaf"..., dándose a veces el caso de un mismo salmo que se encuentra en dos colecciones diferentes, como ocurre con el salmo 14 que es casi idéntico al 53. Se les dan también otros títulos, señalando cómo deben leerse o cantarse. Algunas de esas indicaciones se refieren a la vida de David, el fundador de la dinastía elegida, cuyo nombre podía designar a sus descendientes, como hemos visto a propósito de Ezequiel 34 y 37. Otras noticias tienen, finalmente, en cuenta el uso litúrgico (para el sábado, para el sacrificio *tôdah...*).

Pues bien, es en esos salmos donde el término "Mesías", tan poco utilizado por los profetas y la literatura deuteronomista, se encuentra con cierta frecuencia: 10 veces frente a las 18 de los libros de Samuel. Los críticos en su mayor parte admiten que se han recogido antiguas piezas de la liturgia del templo de Salomón para esa liturgia del templo reconstruido, aun admitiendo que la "relectura" suprimió algún versículo o añadió algún otro, y ello en función de los oráculos de los profetas y del final del Estado salomónico. Nos hallamos así ante la sorpresa de que esa colección, constituida cuando ya no hay ni rey ni unción real, va a conservar algunas piezas hímnicas y hasta súplicas, que celebran al rey en los principales acontecimientos de la vida como el representante legítimo de la vida del pueblo, de sus angustias y de sus esperanzas.

¿Se celebra el nacimiento del rey como un don de Dios a su pueblo? Así podría creerse en una lectura rápida de los salmos 2 y 110. En Sal 2 dice el salmista: "Referiré el decreto del Señor, él me ha dicho: Tú eres hijo mío, yo te he engendrado en este día" (Sal 2, 7). En cuanto al Sal 110, su versículo 3 nos ha llegado en dos redacciones:

"Tu pueblo, comprometido (?) en el día de tu poder (o de tu alumbramiento) en vestidos consagrados, desde el seno, en la aurora, tuyo es el rocío cuando fuiste engendrado" (así el texto masorético, ciertamente corrompido). O bien: "En ti está el poder desde el día de tu nacimiento, en el esplendor de los santos, desde el seno, antes de la aurora yo te he engendrado" que es la versión del texto griego alejandrino. Hemos visto que la aurora y el rocío eran símbolos antiguos de la aparición real. Pero, cualquiera sea aquí el texto adoptado y reconstruido[2], en ambos salmos se trata de un acto divino que sigue a la entronización (110, 1; 2, 6). A propósito de Is 9, 5 hemos visto que, según la teología bíblica, era al momento de la entronización cuando el rey se convertía en hijo de Dios y participaba en la acción divina para la salvación de su pueblo.

En torno a ese decreto divino, por el cual el rey es adoptado y entra en la esfera de lo divino, nuestros dos salmos testifican una relectura que se ha hecho necesaria por la caída de la dinastía y de su simbolismo. La pieza más arcaica parece ser el salmo 110, que hace sentar al rey a la derecha del Señor y le confiere el sacerdocio "según Melquisédec", el antiguo rey de Salem (Gén 14). Ese sacerdocio se distingue así perfectamente del sacerdocio aaronítico según Leví. El salmo termina de la forma más brutal, pues las naciones son machacadas en lugar de invitárselas a recibir la *torah,* como en Is 51, o a venir a adorar a Jerusalén como en Is 59 y 62. El versículo 3 se ha hecho incomprensible. Parece que la tradición rabínica pone de relieve al pueblo y su compromiso voluntario, mientras que el texto alejandrino se interesa por "los santos" que serían los miembros del pueblo santo... El salmo seguirá siendo embarazoso en tiempos de Jesús de Nazaret (Mc 12, 37), y el Nuevo Testamento lo cita evidentemente como un testimonio de las especialísimas relaciones entre Cristo y el Dios de Israel.

El salmo 2 comenta también el decreto de entronización, como establecedor de la filiación divina del rey desde el "hoy" de una consagración, que ya no se hace con óleo sino con agua (cf. Ez 36, 25). Se afirma la realeza universal del Mesías. Las naciones murmuran inútilmente: los reyes y los grandes deben someterse "a Yahveh y su Mesías" (2, 2). Yahveh da a ese Mesías las naciones en herencia "hasta los confines de la tierra". El Mesías recibe un cetro de hierro. Si los reyes son inteligentes y si los jueces de la tierra se dejan amones-

tar, pueden servir al Señor con ese temor que el libro de Proverbios dirá que es el comienzo de la sabiduría[3]. Vemos aquí como penetra en el mesianismo una doctrina de las escuelas sapienciales, que permite a las naciones y a sus gobiernos subsistir en una obediencia al Mesías de Yahveh consagrado en Sión. "Dichosos todos aquellos de los que es su refugio", recuerda el derecho de asilo de Jerusalén (Is 14, 32), ampliado en proporciones universales. El hijo de Dios conquistador asume los atributos de la Sabiduría superreina nacida de Dios según Proverbios 8.

En un salmo, el 18, que también se lee en 2Sam a propósito de David (22, 2-51), nos hallamos en medio del fragor de la batalla y Dios acude en socorro de su Mesías en pleno combate. Está rodeado de enemigos, en lucha con los "lazos de la muerte". Hemos visto antes los rasgos arcaicos que describen ese descenso de Dios en medio del combate[4]. Pero el himno no se ha mantenido dentro de esos rasgos arcaicos, y ahora precisa que Dios ha dejado oír su llamada al rey desde el templo. Toda una estrofa habla de la fidelidad del rey, no solamente a su Dios, sino también a las leyes y mandamientos divinos: "Todas sus leyes están delante de mí, y no he repudiado sus mandamientos" (v. 3). El salmo agrega finalmente: "Me pones al frente de naciones, rendiránme pueblos ignotos vasallaje. Al oír sobre mí ya me obedecen, los hijos de extranjeros me agasajan; los hijos de extranjeros se desmayan y salen temblorosos de sus fuertes" (vv. 44-46), lo que parece responder a la doctrina de Is 55, en que David apelaba a una nación que no conocía. Antes de esa adición favorable a las naciones, el versículo 46 hablaba simplemente de los extranjeros que se desmayaban. El Mesías de este salmo es David y su dinastía (v. 51); pero el Señor otorgará grandes victorias a su rey, que le alabará en medio de las naciones (v. 50).

El salmo 20 celebraba la partida del rey para una campaña. Se cantaba en el santuario la victoria esperada[5]: "Nosotros cantaremos en tu triunfo, y en el nombre de Dios alzaremos banderas... Yo sé desde ahora que el Señor socorrerá a su Mesías, que él responderá desde su santo cielo con la fuerza de su diestra salvadora" (vv. 6-7). El salmo concluía: "El Señor salva (o "ha salvado") al rey, nos responde el día en que lo invocamos" (v. 10). Ahora, tras las grandes jornadas del Dios de los ejércitos y de las conquistas, Israel ha conocido los reveses. La confianza en los ejércitos ha dado paso a la con-

fianza en el nombre del Señor, que hace habitar ese nombre en el santuario. Se sabe, con el Deuteronomio (17, 18), que los numerosos caballos no han beneficiado ni a Salomón ni a sus sucesores. También el salmo, tal como será cantado en el templo reconstruido, agrega: "Los unos con sus carros, los otros con caballos, nosotros invocando el nombre del Señor nuestro Dios" (v. 8).

La antigua liturgia celebraba asimismo la acción de gracias del rey después de su victoria. El salmo 21[6] comienza así: "En tu poder, Señor, se goza el rey; con tu socorro rebosa de alegría" (v. 2). Yahveh es quien tiene la fuerza y la iniciativa. Pone sobre la cabeza del rey una corona de oro "que hace de él una bendición para siempre". Pero el rey, al que aquí no se le llama Mesías, no siempre ha sido fiel. En el v. 8 el salmista recuerda que es en Yahveh donde debe poner su seguridad y que es por la bondad *(hesed)* del Altísimo (Elyion) por la que puede el rey ser inquebrantable y dominar a sus adversarios y a su posteridad (10s).

El comienzo del salmo 28 no parece ser más que un lamento de enfermo; pero los versículos del final (vv. 8-9) nos muestran que se trata de un rey "ungido", cuya salud es muy importante para el propio pueblo[7]. Los enemigos de ese rey parecen ser enemigos del interior, "que hablan de paz con sus vecinos, con malicia en su interior" (v. 3). Como los adversarios de Isaías (30, 1), quieren obrar sin tener en cuenta las voluntades del Señor, y sus proyectos amenazan con llevar al pueblo a la ruina. Pero "el Señor es la fortaleza de su pueblo y alcázar de la victoria de su Mesías" (v. 8). "Libera a tu pueblo, bendice a tu heredad", termina esta plegaria. Según Ezequiel 34, pero de forma más radical, el salmista afirma en su final que Yahveh es el *pastor* y hasta el *nâsî* de su pueblo; "Apaciéntalos y guíalos por siempre".

También el salmo 101 parece haber contemplado en su origen el entorno del rey[8]. No habla ni de monarca ni de Mesías; pero el que habla es un jefe de Estado, que tiene sus responsabilidades y elige a sus ministros: "Mis ojos van a los probos del país para que estén conmigo; el que marcha por un camino de honradez ése es el que me sirve. No hay asiento en el seno de mi casa para el hombre doloso; el que dice mentira no se tendrá en mi presencia" (vv. 6-7). Por el comienzo y el final del salmo quien así habla no es el Señor, pues exclama: "Haré por comprender la causa justa, cuando ante mí viniere;

procederé con noble corazón en medio de mi casa" (v. 2). "A todos los impíos del país raeré de mañana, a fin de extirpar de la ciudad de Dios todo obrador de mal" (v. 8). Al hacer desaparecer del salmo toda mención de rey y de Mesías, parece que se le ha adaptado a un período en el que no convenía despertar las susceptibilidades de quienes tenían la responsabilidad política en aquel tiempo. Lo que el salmo quiere cantar ya no es "el derecho y la justicia" que han de practicar los reyes, sino el derecho y la bondad de Dios mismo (v. 1).

Sin embargo, esas grandes virtudes reales de derecho y justicia, *mishpat* y *sedaqah,* no quedan en el olvido. El salmo 72 va a recordarlo[9]. Teniendo por título "A Salomón", evoca la sucesión con todas las promesas de fecundidad que el pueblo esperaba del elegido de Dios (vv. 6-7 y 16). Pero el acento se ha desplazado intencionadamente del rey al hijo del rey, es decir: de David al hijo de David. El rey recibe de Dios el derecho, *mishpat,* e incluso, según la tradición masorética, no es el derecho, sino las sentencias, *mishpatim,* consignadas en las leyes mosaicas del códico de la alianza y del Deuteronomio. La justicia-prosperidad *(sedeq)* es para el porvenir, para el descendiente: "concede, tu justicia al hijo del monarca, a fin de que gobierne tu pueblo en equidad y a tus humildes rectamente" (vv. 1-2). No sólo será la salvación de los pobres y aplastará al explotador, sino que en su reino florecerá el justo y los reyes del extranjero acudirán a él; de igual modo hablaba Isaías 60, 8 (vv. 10 y 15). Se decía también que las familias de la tierra se bendecirían en el nombre de Abraham (Gén 12, 3) y las naciones en su descendencia (Gén 22, 17). Según el presente salmo será en ese heredero real en que se bendecirán (v. 17)[10]. La realeza de David era ya universal de derecho. Pero, evidentemente, la esperanza en el hijo de David se expresa en un lenguaje que participa de la esperanza presente en Is 50-66.

Recordemos la importancia de la acción divina sobre la madre del futuro rey en su nacimiento[11]. Is 7, 15 y Miq 5, 1 la habían evocado. También, como siempre y en todas partes, se cantaban las bodas reales. El salmo 45 de tono lírico era obra de "un escriba hábil". Comienza por celebrar al soberano que acababa de ser coronado, ungido y revestido de los ornamentos reales (vv. 7-8); el salmista le daba incluso el nombre de *El* como Is 9,5. Pero celebra también a la reina en términos que no rechazaría el Cantar de los Cantares. Como todavía no es más que la esposa, y no la reina madre, se prosterna delante de

su señor como Betsabé lo había hecho delante de David. Mas, también aquí, bien podría haberse añadido una nota de universalismo cuando la pieza se insertó en el Salterio. Podrían entenderse que sus hijos serían oficiales *(sârîm)* "en el país". Sin embargo, parece que hay que entender ahora "sobre toda la tierra: Yo haré tu nombre memorable por todas las edades, y así te elogiarán los pueblos por los siglos" (vv. 17-18).

El salmo 84 era un himno en honor del templo, la morada de Dios en que acogía la plegaria. Se demandaba una protección divina para el rey: "Mira, Dios, a nuestro *escudo,* ve la faz de tu Mesías" (v. 10). En la edición actual los versículos últimos recuerdan que el Señor es un *sol* y un *escudo.* Y, en efecto, Is 60, 20 había dicho: "No se pondrá más tu *sol...* pues Yahveh será para ti luz eterna, y tu Dios será tu esplendor".

Ese santuario debe más a David que a Salomón, lo que evoca discretamente el salmo 132[12]. Fue David quien había hecho el voto de hallar una morada para el potente *(avîr)* de Jacob (v. 5). Pero, después de haber trasladado el arca (2Sam 6), había llegado el oráculo dinástico de Natán (2Sam 7): "Del fruto de tu vientre pondré sobre tu trono. Si tus hijos observan mi alianza y las estipulaciones *(edôt)* que les doy a conocer, para siempre tus hijos, a su vez, ocuparán tu trono" (vv. 11-12). Por dos veces piensa el salmo en el Mesías descendiente de David: "Por amor de David, tu siervo, no desaires la faz de tu Mesías" (v. 10). Y Dios responde: "Aquí haré florecer el poder de David y alumbraré la antorcha de mi Mesías (v. 17). ¿No debemos pensar en el siervo "germen" de Zacarías y en el "germen justo" de Jer 23, 6 como en la lámpara de David?

Finalmente el salmo 89[13] recuerda el oráculo de Natán y la filiación divina del rey: "He encontrado a David, mi servidor, y con óleo sagrado lo he ungido... Él me habrá de llamar: Mi padre eres tú, tú mi Dios y la roca de mi triunfo. Yo le haré, además, el primogénito, el mayor de entre los reyes de la tierra. Guardaréle el amor eternamente y mi alianza será con él leal. Yo establezco por siempre su semilla, su trono como los días de los cielos" (vv. 21.27-30). Ahora bien, pese a sus promesas, la dinastía se había derrumbado. Y el salmo continúa ahora con una lamentación: "¿En dónde están, Señor, tus favores de otro tiempo, que juraste a David en lealtad? Ten en cuenta, Señor, los ultrajes de tus siervos, de las gentes numerosas que yo llevo en mi

seno, los ultrajes que infieren, Señor, tus enemigos, profanando las huellas de tu Mesías" (vv. 50ss).

Los salmos no olvidan nada de la vieja doctrina real. Registran y magnifican la filiación divina del rey entronizado. Evocan constantemente el simbolismo regio. Tampoco olvidan las exigencias de derecho y de justicia que el heredero ha de ejercer en el país y cuya práctica ha de fomentar. Desde ahora gobierna por elección y gracia de un Dios, reconocido no sólo como nacional sino de alcance universal. La doctrina mesiánica del Salterio es en extremo rica y coherente.

Pero está formulada y cantada por el pueblo en un momento en que la realeza ha desaparecido del templo y de la ciudad. Las antiguas piezas litúrgicas de la corte (David), de Asaf... tienen en cuenta una experiencia a la vez dolorosa, pero ennoblecida, y unas exigencias proféticas. Se celebra más que al rey desaparecido: el hijo futuro del rey David, que todavía no es más que objeto de esperanza.

Hay sí un dato antiguo que falta siempre en el Salterio mesiánico: el Espíritu de Dios, que David había recibido en su unción y que debía reposar sobre el vástago de Jesé y sobre el Siervo. El salmo 18, 11 habla de la *ruah*, pero se trata de las alas del "viento" sobre las que Dios cabalga, siguiendo una vieja imagen mítica que también conoce Sal 104 (v. 3). Este salmo considera además a los vientos como "mensajeros" de Dios (v. 4). Al final del himno el salmista recuerda que Dios anima a los seres "enviándoles su *ruah*", como lo había hecho para reanimar los huesos secos de Ezequiel 37. Otro salmista, el que ha compuesto el *Miserere* (Sal 51) conoce Ezequiel y el Espíritu Santo. Es un Espíritu "firme"[14] y "generoso", otorgado al fiel que ha sido rociado con el ramo de hisopo. Mas tales piezas litúrgicas no ponen al Mesías —que en esa época es necesariamente un Mesías futuro— en relación con el don del Espíritu Santo.

Hemos visto, en efecto, que la liturgia del templo de piedra no implicaba el don del Espíritu. Hay otro texto litúrgico que puede hacernos comprender mejor las reservas del Salterio. Es el libro de Joel[15]. Es un libro que conoce la meditación sacerdotal en el templo en casos de tribulación. Una invasión catastrófica de langostas se evitará porque los sacerdotes, ministros de Dios, se lamentan y cumplen unos ritos de duelo en el templo convocando a los ancianos y a los habitantes del país (1, 13-14). Esa meditación sacerdotal se recoge en 2, 16-17 con motivo de una invasión de dimensiones mucho mayores, y

de la cual los saltamontes no son más que una imagen. Lo que irrumpe es un verdadero ejército, como lo describen Jeremías o Habacuc. "Entre el atrio y el altar lloren los sacerdotes, ministros de Yahveh, y digan: Perdona, Yahveh, a tu pueblo; no entregues tu heredad al oprobio, para que se burlen de ellos las naciones. ¿Por qué habrían de decir los pueblos: Dónde está su Dios?" Dios responde, y es entonces cuando se produce el día del Señor en medio de signos escatológicos: "Haré prodigios en el cielo y en la tierra; sangre, fuego y columnas de humo. El sol se cambiará en tinieblas, y la luna en sangre, antes de que venga el día de Yahveh, grande y terrible... (3, 3-4). Y he aquí que se producirá la efusión del Espíritu sobre toda carne: "Aun sobre los esclavos y sobre las esclavas, en aquellos días, derramaré mi Espíritu" (3, 2). En Ezequiel 39, 29, que concluía también una guerra escatológica, el Espíritu había de expandirse sobre la casa de Israel. En esa época de mesianismo y de mediación sacerdotal, la efusión universal del Espíritu, de ese Espíritu que habían recibido en su unción Saúl y David, se fija para "los últimos tiempos", marcados por los signos del advenimiento del Señor. Los marca también el propio desplazamiento de la liturgia del templo: unos ritos contra las plagas de la naturaleza pasan a ser ritos que significan la "venida" del día del Señor.

No es que la liturgia de los salmos no celebre ya el reino de Yahveh. En las liturgias del Oriente antiguo el rey sólo ejercía su poder a título de servidor del dios nacional y en dependencia de su acción. Al lado de los salmos reales, que acabamos de comentar brevemente y que, dispersos por el Salterio, celebran los dones de Dios a su pueblo a través de la vida y de los actos del rey, hay un pequeño grupo de salmos que exaltan la realeza de Yahveh: Sal 47 y 93, 95-98. No tratan de mediaciones humanas, aun cuando en su tenor actual el salmo 99 cita a Moisés y Aarón "entre los sacerdotes" (v. 6) que, con Samuel[16], invocan el nombre del Señor. Éste les responde como en la liturgia de Joel[2]. El trasfondo litúrgico es todavía perceptible en el salmo 47 en que Dios "se eleva entre clamores, el Señor, entre clamores de trompeta... Dios está en su trono santo" (vv. 6 y 9). Pero esa realeza ya no es nacional sino universal, "reina el Señor sobre las gentes" (v. 9), tiemblan los pueblos (99, 1). Proclamad entre las naciones: "El Señor es rey, el orbe está seguro y no vacila: él gobierna los pueblos rectamente *(meysharím)*". El Dios de Israel es reconocido como rey de toda la tierra; es el rey justo que gobierna en justicia *(sedeq)* y con fi-

delidad (96, 13); como debía serlo la realeza davídica, el derecho y la justicia son las bases de su trono (97, 2).

Los israelitas entonan un cántico nuevo (96, 1; 98, 1), lo que ya proponía Is 42, 10ss "en tu tierra hasta sus confines". Como en esos capítulos 40-55 isaianos, es la creación lo que fundamenta la realeza del Señor como fundamentaba su acto liberador. El salmo 93 nos muestra a Dios [17] que domina desde su trono las aguas primitivas y caóticas. Sus decretos prevalecen sobre la voz de las soberbias oleadas del mar aunque alcen su fragor (v. 4). "Suyo es el mar, él es quien lo ha formado, y hechura de sus manos es también el continente" (95, 5). Por eso cuando él "viene" para gobernar la tierra, los cielos se regocijan, la tierra exulta y resuenan los mares con cuanto contienen (96, 12). Según la imagen de Is 55, 14, montañas y colinas aclaman y los árboles baten palmas de júbilo (Sal 98, 8).

El Dios nacional de Israel y de sus ejércitos es reconocido ahora como el creador del universo, rey desde los orígenes hasta la llegada de "su día". Los fieles del templo cantan a la vez los salmos reales que se han convertido en salmos del Mesías futuro, y los salmos del reino de Dios, de Yahveh, cuyo día "llega". Miran más allá del mesianismo sacerdotal. Ahora será la reflexión sapiencial la que remodelará de nuevo esa esperanza siempre viva.

2. *La sabiduría regia*

Se decía de los reyes fenicios, arameos o israelitas que eran sabios, y ello cualquiera fuera su nombre: Azitawadda, Panammu o Salomón. Obtenían esa sabiduría del Dios supremo *El,* cuyas instrucciones eran sabias[18], con una sabiduría que daba la vida para siempre y una buena parte de vida. Salomón, al decir del pueblo, había dado muestras de una sabiduría divina con ocasión de su juicio entre dos prostitutas (1Re 3, 28); es lo que decía una mujer del pueblo, como era la mujer de Teqoa cuando proclamaba ante David: "Tu sabiduría es como la de un ángel de Dios" (2Sam 14, 20). Los consejeros del rey participaban de esa sabiduría, ya que ayudaban al rey a tomar decisiones difíciles para la salvación del pueblo. Se les llamaba "sabios" y estaban formados en la justicia y en la administración del reino, gracias a la labor de las escuelas de sabiduría, como las que existían en Egipto, en Babilonia y en Siria.

Al decir de los profetas, esa sabiduría iba a perderse (Is 29, 14), porque no se apoyaba en los consejos de Yahveh (30, 1; 31, 1). Yahveh, que había asumido los atributos de *El,* había asumido asimismo su sabiduría. Es una sabiduría terrible (31, 2). Más astuto que la serpiente (Gén 3, 1ss), es también más hábil que los hábiles. Ahora bien, su pueblo tiene necesidad de jefes sabios, capaces de discernir. Jeremías lo había recordado (Jer 23, 6). ¿Dónde encontrar esa sabiduría después que la monarquía se había hundido? De hecho la Biblia no reconoce a los paganos la sabiduría divina de Salomón, ni el espíritu de sabiduría del pimpollo de Jesé, aun admitiendo que el Espíritu de Yahveh puede suscitar a un Tiglat-Pileser (1Cró 5, 26) o a un Ciro (2Cró 36, 22). ¡Ni siquiera se atribuye la sabiduría al rey Mesías de los salmos! En fin, tampoco Aarón, el sacerdote heredero de las funciones religiosas del rey, recibe la sabiduría. No es una función que asuma la mediación sacerdotal, probablemente porque es una función política y Ezequiel ha distinguido entre el príncipe y el sacerdote. Son Besaleel y los constructores del santuario (Éx 28, 3; 31, 3.6; 35, 31) los que están llenos de sabiduría, tal vez porque el cuidado de las reparaciones del templo y de las ofrendas litúrgicas se atribuían al príncipe de Ezequiel y a los reyes persas (Darío, Esd 6, 8; 7, 20).

Quienes reciben la herencia sapiencial del rey son los maestros en sabiduría. Saben perfectamente que el israelita tiene necesidad de "discernimiento" para practicar derecho y justicia, como proponía Ezequiel, no sólo al heredero dinástico, sino a cuantos deseaban recibir la vida del Dios de Israel. Mientras que el israelita canta en el templo los salmos mesiánicos, cuando la ciudad está todavía desprovista de murallas y asolada, los maestros en sabiduría se esfuerzan por recoger la experiencia del pasado. Es el legado de las escuelas de escribas del tiempo de la monarquía. El israelita, y no ya sólo el israelita todavía adolescente (el *petí*), debe poder formarse en la fidelidad al Dios justo que quiere reagrupar a los hombres que creen en él, en una comunidad que goza de las promesas de Abraham.

Como la realeza, también la sabiduría era de origen internacional[19]. Las escuelas sapienciales de Egipto y de Babilonia habían recogido una experiencia humana y política. A esos imperios se les había dado una administración que, pese a sus lagunas, había sido imitada por los pequeños reinos de Siria-Fenicia. Se veía en ella un modelo

digno de imitación (1Re 5, 11), que aseguraba la permanencia del Estado y de sus servicios a través de los cambios de faraones y de reyes. La sabiduría era universal como lo era el Dios creador del universo, que Is 48-55 había presentado a quines esperaban la restauración de Sión. El Deuteronomio (4, 5-7) había propuesto a las naciones la palabra de Dios y sus leyes como expresión de una sabiduría superior. Para Dt. 30, 14 la palabra de Dios estaba cerca del hombre, en su boca y en su corazón. La sabiduría de los maestros sapienciales enseña a los hombres a escoger la vida y a evitar la muerte. Ella habla a la vez como un profeta[20] y como un maestro: "Escucha, hijo mío..." (Prov 4, 1; cf. 1, 8; 2, 1; 3, 1). En ciertas colecciones, que va a reunir el libro de Proverbios, esa sabiduría es todavía real. Tales son los consejos de la reina madre al rey Lemuel (Prov 30, 1-9), que ha de guardarse del vino para pronunciar el derecho en rectitud y justicia *(shâfat sedeq)* y juzgar a los pobres y a los humildes (v. 9). Se han conservado igualmente proverbios reales en las grandes colecciones denominadas salomónicas (Prov. 16, 10-15.

No obstante, más que de una sabiduría regia se trata de una sabiduría de gobierno. Con ayuda de la cultura humanista y moral de todo el Oriente, los maestros en sabiduría quieren formar ciudadanos que sean fieles al Dios de Abraham y de Israel. "Escuchad, pues digo cosas graves, y es cierto lo que dicen mis labios", exclama esa sabiduría que llama a los hombres (Prov 8, 6). "Mío es el consejo y la previsión, mía la inteligencia y la fuerza. Por mí los reyes reinan y los gobernantes dictan justicia; por mí los príncipes dominan y los nobles juzgan la tierra" (Prov. 8, 14-15)[21].

Esa sabiduría no es ciertamente mesiánica, pero responde a la antigua esperanza mesiánica. Hemos visto que en los escritos bíblicos y en los salmos esa esperanza iba desplazándose progresivamente del rey al hijo del rey, heredero regio de la dinastía de David. Por lo que no cabe sorprenderse de que esa sabiduría, educadora en el orden moral y político de una comunidad sometida a príncipes extranjeros, se presente como una sabiduría cósmica, hija y heredera del Dios creador, de quien procede y con quien coopera[22].

Ya en el capítulo 3 del libro de Proverbios se presenta como el árbol de la vida, cuyo acceso le había sido prohibido a Adán: "Es árbol de vida para quien la alcanza: dichoso será quien la consiga" (v. 18). Se ha observado que el faraón egipcio recibía también ***maat,*** principio

de gobierno justo y recto, hija del dios supremo Re'. Pero esta sabiduría bíblica acompaña a Yahveh desde la creación: "Yahveh fundó la tierra con sabiduría, estableció los cielos con inteligencia; por su ciencia se abrieron los abismos y las nubes destilan el rocío" (Prov 3, 19-20).

El capítulo 8, 22-9,5 es más explícito: "Yahveh me creó al comienzo de su acción... Nací cuando no existían los abismos. Antes que los montes fueran cimentados, antes que las colinas yo nací" (8, 24-25). Así es difícil no traducir 8, 22 según el sentido frecuente del verbo hebreo *qnh*[23]: "Yahveh me creó al comienzo de su acción, antes que sus obras más antiguas". Hemos visto que en los salmos del reino se reconocía a Yahveh como rey desde la creación y en razón de su poder creador. También es probable que, aun debiendo traducir con O. Keel y otros el v. 23: "desde la eternidad yo fui formada, desde el comienzo, antes que la tierra", haya una alusión a los ritos de agua *(nsk)* que acompañaban a la entronización del rey y a su unción cuando su padre se lo asociaba como corregente.

La sabiduría se construye un palacio como David y como Salomón, sólo que es un palacio con trazas de templo[24]. Invita a su banquete, como lo hicieran David después de trasladar el arca, y Salomón tras la construcción del templo. Es probable que aquí sea el ambiente de mesianismo sacerdotal, vivo al regreso del exilio, el que confiere a las promesas de esa sabiduría, hija de Dios, la función litúrgica que recogerá Ben Sirá en el capítulo 24 de su Eclesiástico. Pero habrá que esperar el libro alejandrino de la Sabiduría de Salomón para aprender que la Sabiduría posee el Espíritu (7, 22). Esa sabiduría será entonces escatológica, como lo prueba el gran juicio cósmico de los capítulos 1-5. La sabiduría del libro de Proverbios no tiene aún esos atributos.

3. El mesianismo litúrgico: las Crónicas

"¿Se puede hablar de mesianismo en la obra del Cronista?" se ha preguntado A. Caquot[25]. Y se decide por la respuesta negativa: "No hay mesianismo en las *Crónicas.* David y Salomón ocupan un lugar altísimo porque han sido los agentes de YHWH en la construcción del templo; pero no son exaltados como antepasados del Mesías como tampoco lo son por ser soberanos de un reino poderoso". A. M. Bru-

net adopta una posición diferente: "Dado que la restauración en el espíritu del Cronista debe infaliblemente conducir a Israel a la verdadera teocracia y, por lo demás, la verdadera teocracia implica como uno de sus elementos esenciales la dinastía davídica, los libros de Crónicas y de Esdras-Nehemías incorporan la esperanza del auténtico mesianismo regio"[26]. La cuestión, pues, no resulta fácil. Y se complica aún más por el hecho de que muchos comentaristas no admiten que sea uno solo el autor que ha compuesto a la vez Crónicas y Esdras-Nehemías[27].

El libro no se centra ciertamente en el mesianismo escatológico de los últimos tiempos y nosotros reconocemos con A. Caquot que la "impecabilidad" que el Cronista parece atribuir a Salomón le viene del hecho de haber construido el templo. Añadiremos que lo ha construido como hijo de David; tanto más que el propio Cronista otorga a David una buena parte en los preparativos de la edificación del santuario. Ya hemos comprobado que la esperanza mesiánica en el ungido de Yahveh se había ido convirtiendo cada vez más en la experiencia mesiánica del hijo de David, del que Salomón era el prototipo (Sal 72). Con A.M. Brunet debemos, pues, interrogar al Cronista sobre "la esperanza del auténtico mesianismo regio". ¿Cómo responde él a la esperanza de su tiempo?

Sobre este punto no están aún de acuerdo los especialistas. Sin embargo es cierto que no sólo está ahí el templo, y que la ciudad está reconstruida con sus murallas por Nehemías. La *torah* entera y verdadera ha sido aplicada por Esdras con el apoyo de las autoridades persas, a más tardar ya a comienzos del siglo IV. Lo que nosotros, siguiendo a la Biblia, hemos llamado el mesianismo sacerdotal, con un sumo sacerdote consagrado por el óleo de la unción, es el régimen dominante. Es cierto, no obstante, que ese clero sólo existe en función del templo. Y es en el templo y en su liturgia en lo que el pueblo se interesa, más que en el clero que allí sirve. La comunidad judía llega de todos los horizontes de la diáspora para encontrar la "gloria" de su Dios, presente en el templo: allí perdona los pecados, otorga sus beneficios y da vida a su comunidad.

El Cronista reescribe la historia de la monarquía de Judá[28], no para subordinar David a Moisés, sino subordinando Aarón a David. El templo y su liturgia funcionan según la ley de Moisés que, en nombre de Yahveh, ha dado al pueblo las condiciones de su presencia real.

Pero son los reyes, sucesores de David, que pueden restaurar el culto y reconstruir el templo.

Para el Cronista la *torah* regula la vida de la comunidad del Dios de Israel; pero depende de la virtud o de la infidelidad del descendiente el que cuajen o no las esperanzas de porvenir y restauración. Ante el peligro asirio es escuchada la oración de Ezequías junto con la de Isaías profeta (2Cró 32, 20); la alianza que renueva y pone en vigor la *torah* de Moisés es la alianza indestructible con David y su descendencia (2Cró 13, 5). El reino de Dios es el reino de David y sus sucesores; refiriéndose al pasado se encuentran prendas para el futuro. Ese futuro está ligado a la presencia de Dios en su templo. Después de haber evocado —como lo hiciera Zacarías— la profecía de Jeremías sobre los 70 años de cautividad, el libro termina con el edicto de Ciro sobre la reconstrucción del templo. Por ese mismo edicto el libro de Esdras abre el conjunto Esdras-Nehemías sobre la reconstrucción de la ciudad y del templo, terminando todo con una nota de inquietud y de reproche al clero aaronita: "¡Acuérdate de ellos, oh Dios mío, por haber profanado el sacerdocio y el pacto de los sacerdotes y de los levitas!" (Neh 13, 29). Nehemías ha intentado una reforma restableciendo las funciones y poniendo a cada uno en su papel (Neh 13, 29-31).

Según el Cronista, esa alianza eterna funciona mal a causa de los sacerdotes[29]. El autor, que es un levita, exalta el sacrificio de alabanza con cánticos (del que se encargan los levitas), muy por encima de los holocaustos de toros y de carneros. Son también músicos que ven cómo se les confían los trabajos de restauración del templo (2Cró 34, 12). El Cronista subraya que los sacerdotes tenían necesidad de los levitas para ayudarles en la reforma de Ezequías (2Cró 29, 34): "Los levitas se habían mostrado mejor dispuestos que los sacerdotes a purificarse". Si los sacerdotes sacrifican es "recibiendo la sangre de mano de los levitas" (2Cró 30, 16). Yosías "estableció a los sacerdotes en sus funciones, y los animó a que sirvieran en el templo de Yahveh" (2Cró 35, 2). Las prevaricaciones de los jefes de los sacerdotes y del pueblo van a provocar la ruina del templo (2Cró 36, 14). El libro de Esdras termina con la enumeración de los hijos de sacerdotes culpables que se habían casado con mujeres extranjeras (Esd 10, 18-44) y el libro de Nehemías lo hace con una crítica vigorosa de los compromisos entre el alto clero de Jerusalén y las autoridades de Samaria:

Elyashib y su hijo Yoyadá, ambos grandes sacerdotes (Neh 13, 7ss. 28s).

La esperanza mesiánica en el siglo IV a.C. está, pues, decepcionada por el mesianismo sacerdotal y, sin negar nada del valor eterno de la *torah,* apela a la descendencia de David. Ése es también el grito de los últimos profetas, ¡pero con una perspectiva escatológica muy diferente!

Capítulo noveno

EL MESÍAS DE LOS ÚLTIMOS TIEMPOS

La escatología es un discurso, o al menos una visión, sobre los últimos tiempos. ¿Qué es lo que la Biblia entiende cuando habla de "los últimos tiempos"? ¿Se trata del fin del mundo con el trastorno violento de las leyes físicas? ¿Es el establecimiento de una economía nueva que supla las deficiencias del mesianismo aaronita? ¿Se trata de algo diferente? El vocabulario del Antiguo Testamento, y hasta del Nuevo, es tan poco claro al respecto que algunos comentaristas modernos se niegan a hablar de escatología[1].

Los "últimos tiempos" no son una expresión de la Biblia hebrea. Pero es sintomático que en toda una serie de pasajes, los traductores griegos de Alejandría vertieran desde el siglo III a.C. "la sucesión de los tiempos" (*'aharît hayamîm)* por "los últimos tiempos" en distintas formas, incluso en Gén 49, 1 (cf. Núm 24, 14; Dt 4, 30; 8, 16; Is 2, 2; Jer 49, 39; Job 8, 7...). El griego tenía otras expresiones para indicar el futuro, y esa traducción refleja evidentemente la esperanza de la comunidad judía de Alejandría para la que se había hecho esta versión[2].

Pero no era sólo la comunidad de Alejandría. Hemos visto que los salmos del reino de Yahveh esperaban la "venida del día de Yahveh" con la que establecería su *mishpat,* su derecho. A menudo se traduce por "juicio". Pero el *mishpat* es más que un juicio; es más bien una serie de juicios con los que el Señor juzga a su pueblo y a los pueblos vecinos. El reino de Dios se dobla en una "judicatura" por la que el Dios de Israel establece su derecho y su comunidad en medio de las otras comunidades y reinos con sus derechos (Ez 23, 24). Después de Ezequiel y del código sacerdotal la comunidad judía acepta que la

torah sea una torah eterna de generación en generación. Cualquiera sea la forma en que se interprete *(halakah)*, esa *torah* es la que rige al pueblo de Dios desde la instauración del reino. La noción de "fin" *(qes)*, que ha entrado en el vocabulario de los profetas con Amós (8, 2) y Habacuc (2, 3) va a convertirse con el libro de Daniel en el "tiempo del fin"[3]. Viene introducido por un período doloroso, el del alumbramiento, imagen que ya habían utilizado Miqueas, Jeremías y otros profetas. Ese tiempo podía ser breve y aun no durar más que un día según Is 66, 7-8. Pero, so pena de renegar de las afirmaciones sobre la perpetuidad de la *torah*, el régimen que instituía semejante intervención divina tenía que participar de su longevidad.

El problema que se planteaba a la conciencia creyente procedía de las insuficiencias de la mediación del mesianismo sacerdotal aaronita. Hemos visto que el libro de *Crónicas* intentaba remediar esa insuficiencia desarrollando las reformas y renovaciones de las que era mediadora la alianza davídica. Tras Ageo y Zacarías 1-8, otros profetas van a proponer unas visiones más radicales. La profecía se convierte poco a poco en escatología, y la esperanza mesiánica va a encontrar nuevas formas de expresión sobre la presencia de Dios en su pueblo (1). La profanación del templo y la crisis del sacerdocio aaronita desde la persecución griega será ocasión para las revelaciones de Daniel, aunque sólo fuera con la revalorización de la profecía de Jeremías sobre los 70 años (2). El régimen asmoneo y su caída provocarán una efervescencia mesiánica bajo múltiples formas que el judaísmo no había conocido aún (3).

Con la ruina del templo de piedra desapareció el mesianismo sacerdotal, y será el fariseísmo el que conserve la esperanza mesiánica[4]; los autores del Nuevo Testamento pensarán haber encontrado al Mesías en "los últimos tiempos": "Después de que habló Dios antiguamente a nuestros padres mediante los profetas muy fragmentariamente y de muchas maneras, en estos últimos días nos habló por el Hijo, al que nombró heredero de todas las cosas" (Heb 1, 1-2). "Lo viejo pasó; ha empezado lo nuevo. Y todo proviene de Dios que nos reconcilió consigo mismo por medio de Cristo y nos confirió el servicio de reconciliación" (2Cor 5, 17s). "Y sucederá en los últimos días, dice Dios, que derramaré mi espíritu sobre toda carne", proclama Pedro en el día de pentecostés, según Act 2, 17. "Cristo, reconocido antes de la creación del mundo y manifestado en estos últimos tiempos" (1Pe 1,

20)[5]. Y éstas no son las únicas citas que podrían aducirse, sin olvidar que el mismo nombre de Cristo es la traducción griega del hebreo "Mesías" (Jn 1, 41).

1. *La profecía escatológica*

El anuncio de los últimos tiempos (escatología) va a conjugarse con la revelación de los secretos de Dios (apocalíptica), y todo ello en un lenguaje simbólico y difícil. Hemos visto nacer ese lenguaje con Amós y el retorno de la tierra al caos acuático. Hemos visto cómo se desarrollaba con Jeremías y se establecía firmemente con Ezequiel (38-39), a quien se le ha llamado "el padre de la apocalíptica"[6]. Aunque orientados de lleno a la restauración del templo, Ageo y Zacarías (1-8) lo conocieron. Es el lenguaje que va a servir para perfilar el mesianismo escatológico. Está hecho con imágenes de los profetas[7] pero empleadas con un simbolismo nuevo en función de la esperanza de la comunidad del retorno (del exilio), desilusionada con el mesianismo aaronita. Ese lenguaje es más preciso de lo que cabría imaginar; pero corremos el riesgo de falsearlo porque no conocemos bien la historia de esa época, en que los profetas hacían frente a las nuevas crisis.

Hemos visto que Joel recogía una vieja liturgia, practicada en caso de una invasión de langostas, convirtiéndola en una liturgia escatológica de guerra y de efusión del Espíritu entre grandiosos prodigios del cielo. Eso ocurre hacia el siglo IV, cuando los fenicios venden a los griegos (Yavân 4, 6) los habitantes de Judá y de Jerusalén. "Se acerca el día de Yahveh en el valle de la Decisión" (Jl 4, 14). Esa decisión *(harus)* le llega a nuestro profeta de Is 10, 22s y la encontraremos de nuevo en el libro de Daniel en pleno lenguaje escatológico.

La escuela de Isaías acaba la composición del libro con dos apocalipsis: el primero combina el lirismo de los salmos con los oráculos proféticos, y opone las dos ciudades. Centrado ese apocalipsis en la ciudad que va a reconstruirse con una muralla y un antemural (26,1) —lo que realizará a su manera Nehemías en el año 445—, contrapone esa ciudad a la que vuelven los desterrados y a la ciudad inaccesible que Dios va a destruir y asolar (26,5; cf. 27,10). Las naciones "han roto la alianza eterna" de Noé[8], o al menos los decretos de esa alianza. El adversario tipo es Moab, mientras que en el pequeño Apo-

calipsis lo es Edom. La intervención de Dios se presenta todavía como una intervención guerrera (Is 27,1; 34,5). No se habla del Mesías, porque en la Biblia el "ungido de Yahvéh" es aquel por quien Dios salva y gobierna a su pueblo, más que un instrumento de venganza. La ciudad de Dios es la ciudad de los vivientes reunidos en una gran nación, ya que se afirma que "los muertos no reviven, las sombras no se levantan" (Is 26,14). Pero una adición al texto (26,19) las dimensiones de la esperanza: "Revivirán tus muertos, mis cadáveres se levantarán, se despertarán, exultarán los moradores del polvo; pues rocío de luces es tu rocío, y la tierra echará de su seno las sombras". El mesianismo va a asumir esa nueva dimensión de la fuerza divina, pero lo hará más tarde.

Malaquías y el denominado Déutero-Zacarías (Zac 9-14) son también profetas en que la profecía se hace escatológica y apocalíptica. Como Is 34-35[9], Malaquías celebra la caída de Edom, el hermano malvado que había participado en la caída de Jerusalén y se había aprovechado de la misma extendiéndose hasta Hebrón; Edom está ya asolado y saqueado (Mal 1,3). El librillo es importante para el tema que nos ocupa, porque anuncia explícitamente la ruptura de la alianza de Leví[10] debida a las infidelidades del sacerdocio saroníta: "Habéis destruido la alianza de Leví" (2,8); una alianza que era vida y paz: "los labios del sacerdote deben guardar la instrucción, y en su boca se busca la enseñanza *(torah)*" (2,7). En lugar de hacer resplandecer la gloria de Dios, "menospreciáis mi nombre...(1,6). Por eso yo también os he hecho despreciables y viles ante todo el pueblo, de la misma manera que vosotros no habéis seguido mis caminos y habéis sido aceptadores de personas ante la ley" (2,9). El sacerdote "es el mensajero *(mal'ak)*[11] de Yahveh Sebaot" (2,7); pero Dios va a enviar otro mensajero a su templo para purificar a los hijos de Leví: "Me llegaré a vosotros para el juicio, y seré testigo expeditivo contra los hechiceros y adúlteros, contra los que juran en falso, contra los que avasallan al jornalero en su jornal y a la viuda y al huérfano, y contra los que oprimen al extranjero, mostrando así que no me temen" (3,5).

La segunda parte del libro de Zacarías contiene probablemente los últimos oráculos proféticos, y muchos piensan que han sido redactados después de la conquista de Palestina y Siria por Alejandro Magno: en 9,13 Dios habla de suscitar a los hijos de Sión contra los hijos de Grecia (Yavân)[12]. Desde 9,9-10, en una visión pacífica inspi-

rada en Is 2, 1-4 ó en Miq 4,1-5 (cf. 5,7), se ve avanzar al "rey", no ya sobre un corcel guerrero sino sobre el pacífico asno de los tiempos antiguos (Jue 5,10). Rompe el arco de guerra y el carro de combate y proclama la paz "para las naciones"; su dominación es universal, extendiéndose de un mar al otro y desde el río hasta los confines de la tierra, como en el salmo mesiánico 72,8. Ese rey es humilde, como lo es el pueblo de la nueva Sión en Sofonías (3, 15ss). Es justo y salvador. No es personalmente Dios, pues en tal caso no se diría que es "humilde y sumiso", sino un rey humano como Zorobabel: de Judá saldrá la piedra de angular (*pinnah,* jefe, 1Sam 14,38), llamada también "estaca de tienda" (cf. Is 22,23, ministro más que rey). A "falta de pastor" (Is 10,2), el rebaño se ha dispersado, y ahora va a reunirse de nuevo.

Nuestro profeta espera, pues, a un rey, el que no llama Mesías. Viene de Judá y no es un sumo sacerdote ungido. "De la esperanza mesiánica, asociada a Zorobabel, Yoshúa y el templo, son ahora portadores varias figuras no del todo armonizadas entre sí" (T. Chary)[13]. Una de esas figuras falla: el mesías sacerdotal, descendiente de Aarón y de Leví. Después de haberse mostrado severo contra los pastores, reyes de la tierra, el profeta se vuelve en el cap. 11 contra los pastores sin piedad que se aprovechan de las ovejas del rebaño (11,4). Parece que es el clero de Jerusalén calificado como "cananeos del rebaño" (11,11 texto griego), siendo aquí "cananeos" sinónimo de "traficantes". El libro termina, en efecto (14,21), proclamando que ya no habrá "cananeo" en la fiesta de los tabernáculos de los últimos tiempos, cuando todas las familias de la tierra vendrán a postrarse delante del Señor rey (14, 16ss). Ya no habrá necesidad de la mediación aaronítica para consagrar los objetos culturales necesarios para las ofrendas (14,20ss). Una vez más esos textos, redactados en función del culto levítico, anuncian otro régimen. Ese régimen será instaurado por "David y la casa de David" (12,7-8). Para la casa de David y los habitantes de Jerusalén brotará una fuente (13,1), que bien parece ser la de Ezequiel 47. Será un remedio para el pecado y la impureza; pero ya no se dice que brote del altar del templo de piedra.

Es difícil precisar quién es el buen pastor y quién el pastor malo en esas alusiones sutiles. Pero es cierto que se trata de un mesianismo davídico que instaura otras relaciones diferentes entre el pueblo y su Dios, del que se dice en un mosaico de textos enigmático y audaz: "Y

mirarán a aquel a quien traspasaron. Y harán duelo por él, como se hace duelo por el hijo único" (12,10). Aquí es la figura del Siervo de Is 53 (cf. P.Lamarche)[14] la que permite al profeta sostener la esperanza mesiánica en un Mesías davídico durante un período de crisis, que es difícil precisar históricamente. Hay una ruptura entre Judá e Israel (11,14), existen tensiones entre los jefes de Judá y los de Jerusalén (12,6) y hay una coalición escatológica contra Jerusalén. Nos hallamos en una situación penosa; tal vez por la que pasó Jerusalén luego de ser tomada por Ptolomeo I (301 a.C.). En el libro de Daniel vamos a encontrar algo todavía peor.

2. *Daniel y la última semana de años*

El mesianismo aaronita se vio, pues, puesto en tela de juicio por esos últimos profetas, como algo que ya no respondía a las esperanzas del pueblo en la alianza eterna de su Señor. Sólo desapareció con la desaparición del templo de piedra, no sin haber tenido antes que sufrir otra crisis temible con la persecución griega de 166-164 a.C. Había funcionado durante todo el siglo III a.C. bajo la dominación de los Ptolomeos de Egipto, sin grandeza desde luego, como puede advertirse leyendo las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo (libro XII, caps. 1-6). La función del sumo sacerdote goza de un prestigio efectivo entre los fieles, como podemos observarlo leyendo el elogio de Simón II en el libro de Ben Sirá (Eclesiástico), redactado hacia el 180 a.C. Antíoco IV no ha desencadenado todavía la persecución contra los judíos ni ha profanado el templo. "¡Qué glorioso era rodeado de su pueblo, y su salida de la casa del velo! Como lucero de la mañana en medio de nubes, como luna en los días de su plenitud, como sol que resplandece sobre el templo del Señor, y como arco iris que brilla entre nubes de Gloria... cuando se ponía la vestidura de gloria, y cuando se revestía de ornamentos de honor, para subir al altar santo..." (50,5-11)[15].

Su hijo Onías III fue cogido en un embrollo político-financiero, cuyas peripecias no vamos a seguir aquí. Onías III fue asesinado en Dafne, cerca de Antioquía, siendo el sacerdocio deshonrado por sus sucesores, el templo comprometido por su hijo Onías IV que fundó un templo rival en Leontópolis, en Egipto, y el altar profanado por la erección de una estatua de Júpiter Olímpico, "abominación de la deso-

lación". El pueblo no sabe ya dónde encontrar a su Dios; su unidad ha quedado en parte rota: hay algunos que aceptan a la vez el helenismo como norma cultural y como norma religiosa[16]. Ya no se respeta el sábado, el ciclo litúrgico está interrumpido, prohibida la circuncisión y confiscados y quemados los libros de la ley (1Mac 1). Matatías y sus hijos se niegan a aceptar ese estado de cosas, son de descendencia levítica y emprenden largas luchas que acabarán con la instauración de la independencia. Al comienzo no son más que una fuerza minúscula (Dan 11, 34) que se reagrupa en parajes inaccesibles. Un tercer grupo, los piadosos *hasidim* o asideos, son favorables al sacerdote Alcimo, que es también descendiente de Aarón (1Mac 7, 14).

Por entonces se redacta el libro de Daniel[17]. Nos hallamos entre el 8 de diciembre del 167 a.C., fecha de la profanación del templo y del altar, y el 15 de diciembre del 164, fecha de la purificación del templo por Judas Macabeo, hijo de Matatías: la fiesta de la dedicación o fiesta de los tabernáculos[18] del mes de diciembre (Kisleu, 2Mac 1, 9). El libro propone una esperanza vibrante a una población desesperada y dividida. Y la expresa en el marco del mesianismo aaronita: fidelidad a la ley en su aspecto más ritualista (las prohibiciones alimentarias del cap. 1), pecado del rey heleno que ha suprimido el sacrificio perpetuo (8, 11) y cambiado el calendario litúrgio y la ley (7, 25), doble mención de un Mesías en estrecha relación con el santuario, el sacrificio y la oblación (9, 25.26).

Así y todo, ese Mesías es más escatológico que sacerdotal. El texto que habla de él es uno de los más elípticos del libro en un lenguaje apocalíptico particularmente lleno de alusiones. El capítulo 9[19], al que el texto sirve de conclusión, comienza con una meditación sobre la profecía de las 70 semanas del libro de Jeremías (Jer 25, 11s; 29, 10). Zacarías (1, 12; 7, 5) y el Cronista (2Cró 36, 21) habían aludido al mismo. Pero el autor del libro de Daniel transforma audazmente esos 70 años en 70 semanas de años, tras una larga confesión de las faltas colectivas del pueblo, que han provocado la ruina de la ciudad y del santuario, sobre los cuales ha sido invocado el nombre del Señor (Dan 9, 17.19). Un ángel viene a revelar la respuesta divina a la hora de la oblación de la tarde: "Fija tu atención en esta orden y comprende la visión" (Dan 9, 23).

Esa transformación de 70 años en 70 septenios permite a Daniel pasar de una visión de restauración de Jerusalén a una visión cósmica

de historia religiosa. El libro de los Jubileos describirá también la historia en un cuadro de jubileos[20], es decir, de siete veces siete años. Según Daniel, si antes del tiempo final (9, 26; cf. 8, 17; 11, 35.40; 12, 4.9) se han fijado 70 septenios, es:

para poner fin a la transgresión y sellar el pecado, para expiar la iniquidad y traer la eterna justicia, para sellar la visión y el profeta, para ungir el santo de los santos.

Lo que se atiende y espera es una consumación de esa expiación de las faltas que se celebraba el día del Kippur. Para que llegue la justicia eterna, es necesario que acabe el pecado del rey extranjero y que sea expulsado, como debía serlo la iniquidad, según la visión de Zacarías 5, 6ss. Según Isaías era preciso sellar una profecía (8, 16) a fin de que sirviera de testimonio para los discípulos. Zacarías afirmaba aún más (13, 4): ya no habrá más profetas. Finalmente, la parte más secreta del templo, el Santo de los Santos, allí donde el sumo sacerdote sólo entraba el día del Kippur para pronunciar el Nombre inefable, el lugar por antonomasia de la presencia divina[21] en un templo de piedra que acababa de ser profanado, ese lugar será ungido como lo habían sido los reyes y los sumos pontífices, así como la tienda y cuanto ella contenía (Lev 8, 10; cf. Éx 40, 10 donde el "Santo de los Santos" es el altar). En nuestro texto lo que se unge es el lugar mismo que queda detrás del velo. Quedará aún por saber lo que ocurrirá tras la ruina definitiva del templo de piedra. Sin duda no se olvidaba que el hijo de David había de traer la justicia eterna; pero ése no era el momento para hablar de ello.

El ángel Gabriel continúa con una especie de comentario y divide la historia de setenta septenios en tres períodos:

1.º Los 7 septenios después del oráculo de Jeremías sobre el regreso y la reconstrucción de Jerusalén[22]. El término es la venida de un "Mesías *nâgîd*". Más que tratarse de Nehemías, que reconstruyó las murallas y operó un sinecismo, parece que la visión contempla aquí a Zorobabel o Sheshbasar, herederos de David a quien a menudo se le había dado ese título. Pero en Neh 11, 11 es un sacerdote, Serayá, descendiente de Sadoc, al que se le califica de "*nâgîd* o príncipe de la casa de Dios". No se puede excluir que Daniel piense aquí en Yoshúa el gran sacerdote al que Zacarías (4, 14) había llamado "hijo del aceite" a una con Zorobabel.

2.º Viene después un segundo período de 62 septenios, durante los cuales se reconstruye la ciudad, con sus plazas y defensas "en tiempo de angustia" o en premura de tiempo. Ese período termina (v. 26) con un mesías, que será suprimido. Se trata ciertamente de Onías III. Y es entonces el momento de la gran crisis: "La ciudad y el santuario serán destruidos (saqueados) por el pueblo de un príncipe *(nâgîd)*[23], que ha de venir. Su fin llegará como una inundación, y hasta el fin de la guerra están decretadas las devastaciones." Antíoco ha hecho ocupar la ciudad por su tropa, ha hecho degollar a sus habitantes y ha profanado el templo. Ya no es la paz sino la guerra, guerra civil y guerra con los griegos, el desbordamiento de Isaías 10, 22, del que nuestro oráculo toma su vocabulario.

3.º Queda una semana de las 70. Es el tiempo en que el príncipe concluye una alianza poderosa con los "muchos" o los "grandes", que son la masa de apóstatas de que nos hablan los libros de los Macabeos. Ahora bien, esa misma semana se divide en dos medias semanas, en dos períodos de 3 años y medio (cf. 7, 25: un tiempo, dos tiempos y la mitad de un tiempo). Durante la primera media semana ocurre la abolición del culto: ni sacrificio ni oblación, y sobre el ala del templo (o de los ídolos) una devastación. Pero eso es sólo durante un tiempo, "hasta que la ruina decretada caiga sobre el devastador". Estamos, pues, en la primera semisemana de años. Tras la persecución se abre el tiempo del fin, cuya segunda semisemana de años se convierte en símbolo. No se podía ser más claro en un estilo tan convencional sobre la proximidad de los últimos tiempos.

En ese período de desolación en que el pueblo no tiene dirigentes en quienes confiar su esperanza religiosa, el mesianismo escatológico del libro de Daniel se refugia de alguna manera en la unción del Santo de los santos[24]. Pero ese aspecto, cultual en extremo, no podía ocultar otro aspecto de ese mesianismo. La historia está repensada en el cuadro de unos septenios. Hay también otro cuadro de dimensiones más políticas en el sentido amplio de la palabra: el marco de los cuatro imperios. Desde largo tiempo atrás el simbolismo de los cuatro puntos cardinales, los cuatro "vientos" del cielo (7, 2; 8, 8; 11, 4), simbolizaba un universalismo ya entre los babilonios. Ahora adopta otra forma. Es tal vez la sucesión un poco arbitraria de Nabucodonosor de Babilonia, Darío el Medo, Ciro el Persa y, finalmente, el imperio

griego, al que apenas se atreve a nombrar el autor (8, 21), si no es a través de los símbolos del carnero y del macho cabrío (cap. 8). Son también los cuatro elementos de la estatua de oro con los pies en parte de hierro y en parte de arcilla (cap. 2; cf. vv. 41-42), o los cuatro imperios zoomórficos que salen del océano primigenio (cap. 7)[25].

Todos esos reinos están personalizados en sus jefes, y están sometidos da la caducidad (7,12: hasta una fecha y un momento determinados). Pero, frente a su caducidad y aún su condenación, "suscitará el Dios del cielo un reino que nunca será destruido, y ese reino no será entregado a otro pueblo. Pulverizará y aniquilará todos esos reinos y él subsistirá eternamente. Por eso viste que una piedra se desprendió de la montaña sin intervención de mano alguna, y pulverizó el hierro, el bronce, la arcilla, la plata y el oro" (Dan 2,44-45). Esa piedra es evidentemente una rememoración discreta de la piedra de Is 28,16 y de Zac 4,7 (Zorobabel). Los temas del mesianismo davídico reaparecen como en Zacarías 9-14.

En el resto del libro estos temas se desarrollan, por una parte, con la afirmación de la realeza eterna del Altísimo ("Su reino es un reino eterno y su soberanía va de generación en generación", 3,33; cf. 4,31). Los reyes son inteligentes o insensatos, según sea su actividad hacia los fieles de ese Dios, como con Daniel y sus compañeros. Pero el capítulo 7 dice algo más. Tras la aparición de los cuatro imperios surgidos del gran mar, y de los que sólo el primero puede beneficiarse de un corazón de hombre (7,4 Babilonia) mientras que el cuarto permanece innominado (Grecia), "venía como un hijo de hombre; avanzó hacia el anciano de días, a cuya presencia fue llevado. A él se le dieron dominio, gloria e imperio; y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su domino es un dominio eterno que no pasará, y su reino es un reino que no perecerá" (Dan 7,14; cf. v. 27).

Como nos hallamos en unas perspectivas muy universales, es posible que el "hijo de hombre" sea un "hijo de Adán", que ensancha hasta Adán la realeza tradicional prometida al "hijo de David". Pero esa figura humana se opone sobre todo a las figuras animales de los otros reinos. Ese reino, se explica a continuación, es el reino de los "santos del Altísimo". Han sido perseguidos y sufren la guerra "hasta que vino el anciano de los días y se hizo justicia a los santos del Altísimo, y llegó al tiempo en que los santos tomaron posesión del reino".

El aspecto colectivo de ese reino del hijo del hombre es indudable. Pero en aquella época no se concebía que hubiera un rey sin reino. De hecho, en ese mismo capítulo, al lado del simbolismo de las bestias, se ha introducido el simbolismo de los cuernos; esos cuernos son los reyes (v 24), y el décimo es evidentemente Antíoco IV, que "proferirá palabras contra el Altísimo, y a los santos del Altísimo los hará perecer, e intentará cambiar los tiempos y la ley" (Dan 7,24-25).

Si los santos del Altísimo reciben el reino, ello no puede ser sin que un individuo ejerza con ellos y para ellos la realeza. Pero, así como el retoño de Jesé recibía al Espíritu para hacer vivir en ese Espíritu (Is 11,3), así también todo sugiere que ese "hijo de hombre" (al que no se le llama santo) comunicará el reino a los santos del Altísimo. Se ha creído ver ahí a los ángeles, pero el mesianismo de Daniel no insiste sobre este punto. Los santos han sufrido[26]. Son ellos los que compartirán el reino eterno de Dios (7,27), como los justos que han sido martirizados y que resucitarán. "En aquel tiempo se salvará tu pueblo, todos los que están inscritos en el libro. Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán: éstos, para la vida eterna; aquéllos, para el oprobio, para el horror eterno" (12,2-3). Desde ahora los "últimos tiempos" suponen una resurrección.

3. *Hacia la ruina del templo de piedra: la excitación mesiánica*

Después que los Macabeos hubieron restablecido con tanto heroísmo como habilidad la independencia judía, ¿no iban a ser reconocidos como los ungidos del Señor con el mismo título que los Simones y los Onías? Yonatán y Simón Macabeo fueron reconocidos como sumos sacerdotes, dignidad que se mantuvo entre sus sucesores hasta el tiempo de Herodes. Pero el pueblo no reconoció ya en ellos el aura que un Ben Sirá, autor del Eclesiástico, reconocía en Simón, hijo de Onías. La muerte de Onías III, señalada como una fecha decisiva por Daniel, había infligido un golpe fatal al mesianismo sacerdotal. Los Jasón, los Menelao y Alcimo habían desacreditado la función con sus maquinaciones y su conducta. Parece ser que la unción se practicó hasta el final de la dinastía de sacerdotes-reyes asmoneos (2Mac 1,10); pero más tarde los rabinos creyeron que había desaparecido ya desde Yosías[27]. No fue su dignidad sacerdotal la que preservó a Ale-

jandro Janeo (103-76) de los limones *(ethrog)*, cuando celebraba la fiesta de los tabernáculos.

En el Oriente helenizado la dignidad regia gozaba de otro esplendor. Los emperadores romanos iban también a ser divinizados. La dinastía de los Macabeos (asmoneos) fue reticente a recibir el título de rey. Juan Hircano no lo tenía aún, aunque su poder fuera reconocido como de carácter sacro y aún profético. Al historiador Josefo no le agradaban los asmoneos, y depende de una fuente antigua cuando escribe: "Poseyó a la vez los tres honores más altos: el poder supremo sobre la nación, el cargo de sumo sacerdote y el don de profecía, pues estaba en tal grado de intimidad con la divinidad que no ignoraba nada del porvenir. Así previó y profetizó que sus dos hijos mayores no conservarían el poder"[28]. Ahora bien, en esa época la esperanza mesiánica se centra en la llegada de un profeta (1Mac 4,47; 14,41). "Los judíos y los sacerdotes habían considerado oportuno nombrar a Simón jefe y sumo sacerdote hasta tanto que se alzase un profeta fiel." El Espíritu no estaba en la liturgia ni en los sumos sacerdotes, salvo que fueran también profetas, como en Is 61,1; y en el libro de Daniel, no es el ungido ni siquiera el Santo de los santos quien tiene el Espíritu de los dioses (o del Dios) santos[29], sino Daniel (4,5.6.15; 5,11.12.14; 6,4). Juan Hircano fue considerado al menos como un precursor del Mesías de los últimos tiempos.

Se esperaban, en efecto, los últimos tiempos, y la atmósfera escatológica estaba muy lejos de haber desaparecido. Las victorias macabaeas, logradas entre las angustias de la opresión griega, ¿no constituían por sí solas un signo de los tiempos? Las dimensiones de Israel sobrepasaban las que se habían logrado bajo el rey Salomón. Cuando Aristóbulo, y en cualquier caso cuando Alejandro Janeo, asumieron el título de rey, se pudo creer que el David de Ezequiel estaba a punto de comparecer. Ese David sería no sólo príncipe *(nâsî')*, sino que reinaría sobre Judá y sobre Israel reunidos (37,24). ¿No había razón para esperarlo de la nueva dinastía asmonea?

Pero algo fallaba. Ezequiel había distinguido las funciones del príncipe y las del sacerdote. Al retorno del exilio, Zacarías había ratificado esa distinción con los "dos hijos del aceite" y las dos coronas (Zac 5,11 y 14), y la propia **torah** separaba las funciones de Eleazar de las de Josue (Núm 27,15-21). El Mesías de los últimos tiempos, según Zac 9-14, era un mesías de la casa de David, y por tanto de

Judá, no un mesías aaronita como eran los asmoneos. Además, desde Juan Hircano la monarquía asmonea tenía un aire mucho más helénico que davídico, como el que había definido el libro de Isaías en 11,1-9. Se esperaba un vástago salido del tronco de Jesé y que, en vez de armas belicosas, hubiese asumido la justicia como cinturón de sus riñones y la fidelidad como ceñidor de sus caderas. Juan Hircano contrató mercenarios para la conquista de Transjordania e Idumea y obligar así a sus poblaciones a una circuncisión forzosa. Difícilmente se le podía identificar con el rey pacifista de Zac 9, que llegaba sobre un asno. Con Alejandro Janeo, el "león furioso" de los escritos de Qumrán, se estaba aún más lejos del Mesías davídico.

Los fariseos fueron los primeros en señalar las distancias. Desde Juan Hircano habrían venido pidiendo la vuelta a la separación de poderes. Ahora bien, y esto demuestra que las categorías antiguas funcionaban mal, ellos pedían que Hircano conservase la función política y abandonase el pontificado supremo. Teóricamente los asmoneos, al ser de la descendencia aaronita, tenían derecho al supremo pontificado, y hubieran debido renunciar a la realeza, de haber visto en la misma la realeza mesiánica, que, según la tradición profética-renovada incluso en Zac 9-14, era una realeza davídica. Parece que al morir Juan Hircano tuvo en cuenta esa demanda, que parecía haber encontrado un eco efectivo entre los judíos. Quiso separar el pontificado supremo, que legó a su hijo Aristóbulo I, de las funciones políticas, que confió a su mujer, la futura reina madre. Pero Aristóbulo metió en prisión a su madre dejándola morir de hambre antes de desembarazarse de sus hermanos. En contra del sentir de los fariseos, a los que iba a perseguir y crucificar, su hijo Alejandro Janeo volvió a reunir en sí ambos cargos. A su muerte logró lo que no había conseguido Juan Hircano: su hijo primogénito, Hircano II, fue sumo sacerdote, mientras que su mujer, Alejandra, conservó el poder político. Poco después, los conflictos entre Hircano II y su hermano Aristóbulo II iban a poner fin a la dinastía asmonea. El año 63 Pompeyo entra en Jerusalén y desmiembra el reino judío.

Se comprende la decepción de las escuelas y de las masas ante la ruina de las esperanzas que habían hecho nacer los éxitos de la sublevación macabea. Ya no se podía otorgar la confianza ni al sacerdote ni al rey para que manifestasen la presencia salvadora del Dios de Israel. La esperanza en el Mesías de los últimos tiempos se quiebra en mesia-

nismo escatológico sin conexión con las instituciones tradicionales existentes ni con la teología bíblica de la "unión", que confiere al elegido el Espíritu de Dios. Vamos a asistir a la eflorescencia de lo que Lagrange denominó "la escatología mesiánica transcendente"[30].

La secta esencia de Qumrán, muy apegada a la ley y al sacerdocio aaronita, espera la venida de uno o varios Mesías de Aarón y de Israel[31]. El término es equívoco: ¿se trata, en efecto, de dos mesías, uno davídico de Judá y el otro aaronita de Leví? ¿Se trata de un mesías levítico, rama elegida de entre las tribus de Israel (Núm. 17)? ¿O se trata de una dinastía (mesías en plural)? Hay además otra ambigüedad: el Mesías debía traer la justicia, pero la secta había sido fundada por un "maestro de justicia", que, según Jl 3,20 y Os 10,12, también se puede traducir como "el que hace llover la justicia". Según Is 55,10-12, "como la lluvia y la nieve desciende de los cielos y no vuelve allá, sino que empapa la tierra, la fecunda y la hace germinar... así es mi palabra, que sale de mi boca: no volverá a mí vacía, sino que hace lo que yo deseo y consigue aquello para lo que la envío". ¿Cuáles eran las relaciones entre ese maestro de justicia y el mesías que había de traer la justicia? El documento de Damasco parece diferenciarlos: "desde el día en que fue arrebatado el maestro de justicia hasta que venga el mesías, que procede de Aarón y de Israel" (20,1). Asimismo la regla de la congregación o comunidad distingue el mesías del sacerdote, manteniendo éste el primer puesto, incluso cuando llegue el mesías. También hay distinción entre el mesías y el profeta, aunque se espera a los dos: "hasta tanto que venga el profeta a los mesías de Aarón y de Israel" (Regla de la Comunidad 9,11). Sin duda que había fluctuaciones en la interpretación de la esperanza mesiánica de la comunidad de Qumrán, aun cuando allí como en otros círculos se pensaba en un tiempo cercano para su realización. Algunos piensan que se puede seguir la evolución de los esenios sobre el mesías esperado.

Esa comunidad, muy legalista[32], se mantuvo sobria. Mas no se podría decir lo mismo de otros escritos apocalípticos. Es entonces cuando se vislumbran los mesías fantásticos "de los que no se sabe de dónde vienen". Hay el mesías que viene de Judá, el que procede de Leví, y hay incluso el mesías que viene de José. En los *Libros Sibilinos* (III, 652) llega del Oriente o de los cielos *(ap eelioio)*. En el *Apocalipsis de Baruc* parece llegar del cielo adonde retorna, pero ese origen no se precisa (90,16-38). En el *Libro IV de Esdras* (12,32) se alza

desde la maleza (?) como un león rugiente, pero parece que antes ha preexistido en los cielos. En *Henoc* llega del mar (13,25; cf. 12,23). A veces se le llama mesías o ungido, pero no siempre. A menudo es un rey victorioso, pero es también sacerdote o Melquisédec[33] mientras que en otros pasajes es un profeta. Es evidente que sobra el fundamento bíblico cada uno ha construido su visión insistiendo en un punto o en otro[34].

Lo más grave es que en la turbación de los espíritus tras el derrumbamiento de las esperanzas alentadas por las victorias macabeas, esas visiones se traducían en impotentes sublevaciones mesiánicas. De ello dimos una visión panorámica al comienzo del presente estudio. La mayor decepción mesiánica fue la consiguiente a la segunda sublevación judía en el año 135 de nuestra era, cuando el rabino Aqiba fue martirizado tras haber reconocido a Bar Kosiba, "hijo de la estrella" como mesías. El judaísmo farisaico retrasó la venida del mesías para tiempos más lejanos, equivalente a lo que los cristianos designaron como "el fin del mundo". Pero los cristianos reconocieron también en Jesús de Nazaret, crucificado sí pero resucitado, el Mesías esperado que al morir otorgaba el Espíritu Santo[35].

Esto les planteaba una serie de problemas, que descubrimos con un análisis del Nuevo Testamento. Fue necesario que disociasen el advenimiento del reino de Dios de la restauración del Estado de Israel. Aun admitiendo que "no pasará esta generación sin que todo esto suceda" (Mc 13,30), los cristianos se vieron en la precisión de disociar el advenimiento del Hijo del Hombre de Dan 7 de lo que se denominó la "consumación de los siglos", siendo el mesías la piedra angular, sobre la cual debían las generaciones construir su Iglesia. Entre la carta primera a los Tesalonicenses, en que se ve todavía a los cristianos muy marcados por el mesianismo de los apocalipsis judíos, y el IV Evangelio, de finales del siglo I, se puede seguir el reconocimiento progresivo de lo que fue Jesús de Nazaret como mesías. Pero ése no es el tema del presente estudio[36].

CONCLUSIÓN

Para vivir su cohesión, su dinamismo y su esperanza, los pueblos tienen necesidad de jefes, que son hombres. En el Oriente antiguo esos jefes se consideraban "vicarios", "servidores", "hijos" y a veces "ungidos" (mesías) de la potencia invisible que había hecho brotar del suelo no sólo la vegetación, los rebaños y los grupos humanos, sino incluso una nación organizada con un ejército, una administración y una justicia. La cuestión mesiánica se planteó en Israel —y en la literatura bíblica que allí se compuso— después de la fundación del Estado monárquico de Saúl, y sobre todo de David y Salomón.

Este Estado se hallaba constituido al principio sobre el modelo de los Estados vecinos, aunque sin excesiva rigidez en la imitación. La originalidad de los escritos bíblicos estuvo en poner de relieve el rito de la unción y de vincularla a una acción de "Espíritu" de Dios que protegía a la dinastía y al pueblo que iba ligado a su suerte. Ese "Espíritu" era el poder vital del Dios creador en los seres animados; pero la Biblia lo reconocía como enteramente dependiente del Dios nacional llamado Yahveh (Gen 6,3; cf. 3,8).

Los fracasos sucesivos de los reyes de Israel y de Judá condujeron a los profetas y a sus discípulos a nuevas perspectivas sobre la manera en que Dios podía actuar sobre los reyes y sus gobiernos con vistas a la prosperidad de su pueblo. Evitaron la palabra "mesías". Los profetas Isaías, Miqueas, Jeremías y, probablemente, Amós, dieron prioridad a la elección de David y su dinastía, cualquiera que fuese el monarca gobernante. El movimiento deuteronomista y profetas como Oseas insistieron en la subordinación del rey y del pueblo a una ley divina y a los decretos de Dios anteriores a la monarquía. Ese movi-

miento deuteronomista confirió su forma definitiva al oráculo dinástico del profeta Natán, desplazando el centro de la vida del pueblo del palacio al templo. Allí estaban depositadas las tablas de la ley y la revelación de las voluntades divinas.

A la caída de la monarquía, ¿cuáles iban a ser los testigos vivientes del Dios que reunía a su pueblo en la fidelidad y la esperanza en las promesas hechas a Abraham? No había más que una respuesta. Algunos transfirieron los títulos de "siervo", de "pastor" y "mesías" a los soberanos extranjeros, de quienes ahora dependía políticamente la comunidad. Otros se confiaron sobre todo a la palabra de Dios transmitida por los profetas, y consideraron a éstos como los órganos del Espíritu vivificador, que antes de todo había sido dado a los reyes mediante la unción. Tal fue el caso de Ezequiel y de su escuela. Otros textos proféticos, como los poemas del Siervo de Yahveh, esperan un "Siervo" israelita, estrechamente solidario del pueblo y de sus sufrimientos; él restauraría Israel al tiempo que comunicaría la ley a las naciones en las que ahora vivía la comunidad del Dios de Israel (Is 49,6). Otros, finalmente, pertenecientes a la escuela de Ezequiel y a la de Isaías (cap. 61,1), refieren la esperanza mesiánica a la elección y unción de un sacerdote de la raza y familia de Aarón.

Ésa es la solución que se impone al regreso del destierro babilónico, aunque sin eliminar a las otras y sin otorgar el poder político a ese mesías de Aarón. El príncipe podía ser un extranjero, pero esperando un príncipe davídico para el futuro. El Espíritu no ha sido dado al sumo sacerdote, en tanto que se le otorga a quien debe gobernar al pueblo (Núm 27,18). No obstante, el mesías sacerdote aseguraba ya la vida del pueblo en torno a su Dios por medio de la liturgia que se celebraba en el templo de piedra, restaurado por los "dos hijos del aceite", el sacerdote Yoshúa y el davídida Zorobabel (Zac 4,14). Allí se cantaban los salmos celebrando al futuro mesías davídico bajo la dirección de los levitas cantores, víctimas de las insuficiencias del mesías sacerdotal aaronita.

Por entonces la profecía se transforma en escatología. La esperanza mesiánica se convierte en una espera escatológica de trazos mal definidos.

La crisis de la época macabea, tanto por sus victorias como por su hundimiento, llevó hasta el paroxismo esa espera del mesías de los últimos tiempos. Algunos le esperaban dentro de la línea davídica,

otros en la línea de Aarón, a la que pertenecían los reyes macabeos, otros en fin de no se sabe dónde. Tras la crisis el pueblo ya no tenía confianza ni en los sacerdotes ni en los reyes, y se encontró a merced de todo tipo de profeta. La figura mesiánica adquirió en muchos grupos dimensiones fantásticas.

Las numerosas revueltas mesiánicas, que se saldaban con matanzas y fracasos, no hicieron más que aumentar la confusión y las reticencias de las autoridades responsables de la vida del pueblo. La caída del templo el año 70 d.C. puso fin al mesianismo sacerdotal. El fariseísmo conservó la esperanza mesiánica, aunque dándole interpretaciones diversas; pero puso los fundamentos de esa esperanza en la ley revelada, revestida a menudo de los atributos metafísicos de la Sabiduría creadora. Para ellos el mesías sigue siendo un mesías escatológico, pero los últimos tiempos se convierten en el fin del mundo; entonces será cuando aparezca el mesías cumpliendo toda justicia.

En esa espera la comunidad vivirá la distinción entre el príncipe extranjero sometido a la alianza de Noé (Gén 9,1ss), que debe organizar una justicia, y la *torah* tal como los rabinos la aplicarán a las nuevas circunstancias.

Un cierto número de judíos, los discípulos de Jesús de Nazaret, agrupados en torno a los doce apóstoles, reconocieron en ese Maestro resucitado, aunque no sin ciertos titubeos, al mesías davídico y escatológico. Para ellos los últimos tiempos comienzan con la resurrección de Jesús (cf. Heb 9,26), seguida de la destrucción del templo de piedra. Reconocido Jesús como el elegido, el profeta y el mesías, pero sin medida del Espíritu y lo otorga a su comunidad. Es sacerdote según el orden de Melquisédec. No niega el valor de la ley y a ella se somete hasta la menor tilde, pero le da una interpretación distinta de la que propugnan los fariseos y los saduceos. Al resucitar le pone término y está por encima de ella.

Al caer el templo, Jesús es reconocido no sólo como el sumo sacerdote, sino como templo de carne (Jn 2,21). Consagrado por Dios, su padre (Jn 10,30), se consagra a sí mismo en la pascua (Jn 17,19) y transmite a sus discípulos a los que ha confiado su palabra (17,14 la consagración conferida antes al clero aaronita, ahora desaparecido. Como Melquisédec, este mesías es rey y sacerdote; el pueblo de Dios sigue siendo un "reino de sacerdotes" (Ex 19,6), es decir, que está dirigido por un rey sacerdote, y sigue estando *en* este mundo, aunque no

es *de* este mundo. Jesús mesías deja a las autoridades de este mundo su cargo, aunque dando su vida y su Espíritu a esa comunidad, que vive en ósmosis con todas las naciones, como vivía la comunidad judía después de terminar la monarquía davídica y su mesianismo regio.

Excursus 1

RECENSIÓN BIBLIOGRÁFICA

La mayor parte de los biblistas, que tratan el tema del Mesías, parten de una definición del mesianismo y clasifican los textos según corresponden o no a esa definición. De ahí la conveniencia de una recensión sobre la bibliografía al respecto:

1) En su *Histoire des Idées messianiques,* París 1874, Maurice Vernes considera la esperanza mesiánica como "un fenómeno local y temporal, encerrado bajo esos dos aspectos dentro de unos límites precisos que conviene respetar" (p. 2). De acuerdo con el título, esos límites son Alejandro Magno y el emperador Adriano, pero el autor admite un origen remoto con las profecías del siglo VIII a.C.

2) En 1897, P. Volz, *Die vorexilische Yahveprophetie und der Messias,* (Gotinga), define al Mesías como "el rey israelita de los tiempos de salvación". Queda por precisar el sentido bíblico de esa salvación.

3) Para J. Greenstone (*The Messiah Idea in Jewish History,* Filadelfia 1906, reimpresión Westport 1972/1973) "la idea mesiánica caracteriza el judaísmo" (p. 21). "Los judíos referían el bienestar y la virtud no a una edad de oro pasada, sino al futuro, al fin de los días". Convendrá precisar esa noción de "fin de los días" y situar la esperanza judía en la esperanza general de la humanidad.

4) M.J. Lagrange (*Le Messianisme chez les Juifs* [*150 av. JC à 200 ap. JC*], París 1909) tiene, como M. Vernes, una visión histórica del mesianismo y comienza por un capítulo sobre "el mesianismo en acción" para "conocer las esperanzas teóricas puestas en el Mesías esperado" (p. 1).

5) Para H. Gressmann (*Der Messias,* obra póstuma editada por

Hans Schmidt, Gotinga 1929), el Mesías es ante todo "la personalidad más ideal que aporta la salvación más elevada al pueblo o a la humanidad" (p. 2). Pero nunca está ausente un transfondo político, desempeñando siempre su papel una cierta concepción de la escatología.

6) I. Engnell murió en 1964 habiendo dejado inacabados sus *Studies in divine Kingship* (I, 1943). Tomemos su definición en un artículo del *Svenskt Bibliskt Uppslagverk*, Estocolmo 1962, traducido al inglés por J.T. Willis y H. Ringgren en *Critical Essays on the Old Testament*, Londres 1970. En tanto que portador de una realidad cultural e ideológica, conocida en el Oriente antiguo, "el rey israelita es designado con el término especial de Mesías, debido al hecho bien conocido de que el rey era consagrado para su oficio mediante la unción del óleo sagrado" (p. 223).

7) S. Mowinckel (*He that cometh*, versión inglesa de G.W. Anderson, Oslo 1951, Oxford 1956; trad. castellano: *El que ha de venir*, Fax. Madrid 1975) considera como primordial el aspecto escatológico. "De por sí el término Mesías, como título y como nombre, tiene sus orígenes en el judaísmo tardío para designar a una figura escatológica y, por consiguiente, sólo a esa figura debe aplicársele" (p. 3). Es una opción.

8) A. Bentzen (*King and Messiah*, Londres 1965) no considera necesario el elemento escatológico (p. 35). El Mesías es por esencia un rey, pero con funciones y poderes religiosos.

9) Para A. Gelin (artículo *Messianisme* en *Suppl. Dict. Bible*, París 1955, V, cols. 1165-1212) el Mesías es un soberano al término de la historia de la salvación. La palabra "designa esencialmente al rey por referencia a la ceremonia de su investidura"; pero "el mesianismo es como la espina dorsal de la Biblia. A lo largo de sus páginas la Biblia testimonia una tensión incoercible hacia un porvenir definitivo" (col. 1165).

10) Para H. Ringgren (*The Messiah of the Old Testament*, Chicago 1956), "Mesías" es un título regio y no un término técnico de escatología. Mira a un rey ideal, tanto en el Oriente antiguo como entre los judíos. Es el Siervo de Dios (*La religion d'Israel*, trad. francesa, París 1966, p. 246).

11) Al igual que G. Scholem (*Le messianisme juif. Essai sur la spiritualité du Judaisme*, trad. francesa de B. Dupuy, París 1974) también el sabio judío J. Klausner (*The Messianic Idea in Israel*; Nueva

York 1955) piensa que la noción de Mesías interfiere en el concepto de redención (p. 8). Ve perfilarse el mesianismo en los libros proféticos en los que no se pronuncia la palabra "Mesías". Esa figura no es puramente espiritual, sino que es a la vez política y espiritual (p. 11). El mesianismo mira a una edad de oro, que aún ha de venir (p. 14). El Mesías debe hacer el mundo mejor (p. 24).

12) Las jornadas bíblicas de Lovaina de 1953 fueron dedicadas a la *Attente du Messie* (*"Recherches Bibliques"*, París-Brujas 1954). J. Coppens trató allí los *Origines du Messianisme,* habiendo establecido B. Rigaux el *status quaestionis.* El profesor de Lovaina hizo en cierto modo la recensión crítica del estudio de Mowinckel, demostrando que "el Mesías no es necesariamente escatológico" (p. 35). El mesianismo se entiende referido a la fe de Israel. Hay un mesianismo "soteriológico" que precede al mesianismo real "histórico", seguido éste a su vez por "diversas corrientes soteriológicas postexílicas", en las que ocupa un lugar el mesianismo regio escatológico (p. 37). En el coloquio bíblico internacional de Madrid (1965) Coppens definirá al mesías como "el monarca davídico ideal, que el pueblo elegido esperaba como a lugarteniente de Yahveh para inaugurar sobre la tierra, al final de los tiempos, el reino de Dios, o al menos para asegurar la soberanía por siempre jamás" (p. 187). Pero esa definición conviene esencialmente a la época del cristianismo naciente, y se encuentra al término de una larga evolución, que emerge "poco a poco de una esperanza temporal, nacional e histórica". Así, en su *Messianisme royal,* provisto como siempre de una magnífica bibliografía, Coppens distingue el mesianismo real, su ocaso y su florecimiento postexílico, que acaba con las relecturas cristológicas neotestamentarias del mesianismo real. Ésa será la época del "rey Mesías claramente escatológico" (p. 22). Su volumen *Le Messianisme et sa relève prophétique,* Gembloux 1974, recoge brevemente "las anticipaciones veterotestamentarias", dedicando un capítulo muy importante al "Siervo de Yahveh", profeta del porvenir, a los poemas y sus relecturas; después el volumen se orienta hacia el Nuevo Testamento y la literatura llamada intertestamentaria. Finalmente, J. Coppens prepara un volumen sobre el *Messianisme et sa relève apocalyptique.*

13) La *Catholic Biblical Society* de Estados Unidos se reunió en Búfalo en septiembre de 1956 para estudiar el mesianismo. Las diferentes aportaciones aparecieron en la *"Catholic Biblical Quarterly"* de

1957. Se retiene la definición propuesta por Klausner, para quien la creencia en el Mesías es "la esperanza profética para el fin de la edad en que un poderoso redentor traerá una redención completa por su fuerza y su espíritu, redención política y espiritual para el pueblo de Israel y paralelamente una bendición terrestre y una perfección moral para la raza humana toda entera" (p. 25). ¿En qué sentido se la puede llamar escatológica? "La esperanza mesiánica ¿deberá realizarse en la historia o fuera de la historia?" J.L. McKenzie se inclina por la segunda alternativa, aunque agregando inmediatamente: "en el sentido de que (ese futuro) no está determinado por factores históricos" (p. 49). Tales relaciones dejan amplio margen al desarrollo "orgánico" del mesianismo y a la forma que ha podido revestir en el Deuteronomio y en los profetas, aun cuando el término no aparezca y hasta se ponga en tela de juicio la misma realeza (Oseas).

14) Para A. Johnson (*Sacral Kingship in Ancient Israël,* Cardiff 1955, 1967, pp. 14ss) y para S. Amsler (*David, Roi et Messie,* Neuchâtel 1963, pp. 36-40, 44-46) el Mesías es ante todo una figura regia con un poder divino para realizar la esperanza de la nación.

15) A. Caquot ha dedicado al mesianismo muchos años de su enseñanza en Hautes Études (*Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études,* Sección V, 1964/65, LXXII, pp. 78-81; 1965/66, LXXIII, pp. 94-96; 1966/67, LXXIV, pp. 99-102; 1967/68, LXXV, pp. 127-130; 1968/69, LXXVI, pp. 127-130; 1969/70, LXXVII, pp. 136-139; 1970/71, LXXVIII, pp. 216-220; 1971/72, LXXIX, pp. 225-228; véase asimismo *Peut-on parler de messianisme dans l'oeuvre du Chroniste?* en "Rev.Theol. Phil." 99, 1966, pp. 110-120; *Le Messianisme d'Ezéchiel,* en "Semitica", 14, 1964, pp. 5-23; *Ben Sira et le messianisme,* ibid., 16, 1966, pp. 43-68). No quiere confundir el mesianismo ni con la escatología colectiva ni con la ideología real. Para que exista mesianismo se precisa un personaje real, cuyo advenimiento es el signo de la salvación nacional tras una crisis insuperable según las miras humanas" (EPHE 1964, p. 79).

16) En su libro *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament, Ursprung und Gestaltwandeln,* Stuttgart 1966, S. Herrmann intenta evitar las palabras Mesías y mesianismo. Tras ofrecer una visión de los pueblos extranjeros, trata las esperanzas de salvación a partir de las promesas a los patriarcas, de la noción de alianza y de la elección davídica.

17) La XVIII semana bíblica italiana se celebró en Brescia en 1966. Y se dedicó al mesianismo, con un volumen en honor al padre Vaccari (*Il Messianismo,* Brescia 1966) en el que contribuyeron A. Bea, P. Dacquino, O. de Spinetoli, A. Cipriani, F. Montagnini, P. Massi, A. Massi, A. Penna, G. Rinaldi (sobre Tobías), M. Adinolfi. Los enfoques del mesianismo varían, pero presentan una orientación muy marcada hacia la salvación por Cristo y el mensaje escatológico de los profetas sin olvidar algunos textos como los oráculos de Balaam.

18) J. Scharbert señala como punto de partida del desarrollo de la idea mesiánica los "oficios" mesiánicos (*messianische Ämter*), que sostiene la esperanza de salvación en Israel (así en su obra *Der Messias im Alten Testament und im Judentum,* en Karl Föster (dir.), *Die religiöse und theologische Bedeutung des Alten Testaments,* Würzburgo, s.a., pp. 49-78, especialm. p. 51). Esos "oficios" están asegurados por los mediadores, uno de los cuales es el mediador regio, el ungido, del que el pueblo espera la salvación (*Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient,* Friburgo de Br. (1964, pp. 251-267).

19) W. Schmidt (*Die Ohnmacht des Messias; zur Überlieferungsgeschichte der messianischen Weissagen im Alten Testament,* en "Kerygma und Dogma", XV, 1969, pp. 18-34) ve en la institución real el origen de la espera mesiánica. Mas, como el título de Mesías no se emplea jamás en el Antiguo Testamento referido a un rey futuro, recoge uno a uno los textos veterotestamentarios para probar que se trata de un rey despojado de todos sus atributos de poder. Es un pobre entre los pobres, que acaba siendo un Siervo sufriente.

20) En su *Études sur des textes messianiques de l'Ancien Testament,* en "Semitica", XX, 1970, pp. 41-57 sobre Gén 3,15; Is 9,5-6; Jer 23,5-6; 33,14-16 y Sal 110,5-6), E. Lipinski insiste en el sentido escatológico del término, siendo el Mesías el rey salvador de los últimos tiempos. Así no se encuentra ningún mesianismo en el sentido primero de los textos que Lipinski estudia.

21) Por el contrario, J. Becker (*Das historische Bild der messianischen Erwartung* en *Testimonium Veritati, philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart,* homenaje al Dr. Kempf, obispo de Würzburgo, Francfort del M. 1971, pp. 125-142; desarrollado luego en *Die Messiaserwartung im Alten Testament,* Stuttgart 1977) se apoya en el desarrollo de las figuras históricas en la espera

mesiánica en el Antiguo Testamento. Pasando con cierta rapidez sobre la ideología monárquica, se fija en el mantenimiento de la esperanza mesiánica al caer la monarquía y en la restauración de la espera monárquica. Esa "gran reliquia del pasado" actúa todavía en la obra del Cronista, en la época de los Macabeos. E incluso condiciona los problemas dinásticos en el propio Qumrán. Es sólo en el siglo II a.C. cuando el mesianismo pasa a ser escatológico.

22) T. Mikhaîlova ha estudiado el mesianismo desde el punto de vista ortodoxo en *Nauke e Religio* (1971, II, p. 34; trad. francesa en "Istina", 1978, pp. 75-84, especialm. 76). El acontecimiento mesiánico es el gran acontecimiento que debe coronar la historia. La venida del Mesías salvador es obra de la Providencia, y el autor de la salvación es Dios.

23) J. Zandee (*Le Messie. Conceptions de la royauté dans les religions du Proche Orient ancien,* en "Rev. Histoire des Religions", CLXXX, 1971, pp. 3-28) resume así su artículo: "La idea de que el nuevo rey es portador de salvación era conocida por doquier en las religiones del antiguo próximo Oriente". El rey era dios, hijo de dios o imagen de dios sobre la tierra. El rey es quien trae la justicia sobre la tierra. El es un buen pastor y su sabiduría le proporciona el conocimiento del camino de la vida. Proclamado por un oráculo del dios, el rey es sacerdote y dispone de un poder sobrenatural. Constituye una "entidad cósmica". Así se presenta la ideología real, de la cual ha germinado la noción bíblica de Mesías.

24) En "Concilium", n.º 98 (1974), la esperanza mesiánica es tratada desde el punto de vista judío por J. Pettchowski, a partir de las diferentes acciones bíblicas de redención (pp. 101-106) y, desde el punto de vista cristiano, por J. Moltmann (pp. 107-114), que concluye así su estudio: "obrar de tal modo que los sufrimientos de quienes esperan al Mesías se cambien en la esperanza de quienes sufren en el mundo". Efectivamente, "el Mesías debe ser el rey de los últimos tiempos y del Israel restaurado; por Sión él deberá aportar la justicia y la paz a todos los pueblos" (p. 107).

25) Asimismo en 1974, en el prefacio de *The Messiah, a targumic interpretation —The messianic exegesis of the Targum,* Cincinnati, S.H. Levey recuerda que muchas confusiones han surgido de un empleo demasiado impreciso del término Mesías. El mesianismo no es una escatología, sino predicción de una edad de oro futura en que la figura

central es un rey del linaje davídico, nombrado por el Padre" (p. XIX).

26) Finalmente, retendremos como punto de partida de un estudio sobre el mesianismo bíblico la definición del etnólogo V. Lanternari: "Utilizaremos el término *Mesías* para designar cualquier ser, en singular o en plural, más o menos antropomórfico, esperado por una comunidad como el salvador futuro en un contexto religioso" (*Messianism, its historical origin and morphology,* en *History of Religions,* II, 1962, pp. 52-72).

Agreguemos una nueva publicación: H. Gese, *Zur biblischen Theologie,* Munich 1977, pp. 128-151.

Esto no es más que un punto de partida. Ahora hay que seguir la Biblia para ver cómo en su proceso compositivo se ha creado su propio modelo de Mesías. En nuestra opinión veremos que no se trata tanto de una espera como de una esperanza en un mediador de la presencia divina.

Excursus 2

CARÁCTER SAGRADO DE LA REALEZA EN EL ORIENTE ANTIGUO

En 1902, A. Moret publicaba *Le caractère religieux de la monarchie pharaonique,* obra en la que recogía numerosos textos, ilustrados con figuras significativas, sobre la función sagrada de los faraones en los ritos de entronización, en la liturgia, en la construcción y en la dedicación de los templos. Habría que esperar hasta 1938 para que R. Labat publicase una síntesis similar sobre Mesopotamia: elección del rey, adopción de los reyes por parte de los dioses y las diosas, el rey en la liturgia, el rey y la guerra santa, el rey en las acciones rituales, el rey fuente de vida para los ciudadanos, el culto de los reyes... Más tarde, en 1943, y en sus *Studies on divine Kingship* (Upsala), I. Engnell estudiaba las regiones semítico-occidentales; el autor moría antes de dar a la luz su volumen segundo ya anunciado. Los estudiosos disponían así de monografías relativas a tres zonas del Oriente antiguo.

Pero, ya desde 1932, se había intentado una visión más general sobre esta nueva manera de abordar la historia de las religiones, gracias a una obra colectiva, editada por S.G. Hooke, *Myth and Ritual,* Londres, seguida en 1935 por *The Labyrinth.* Tales publicaciones levantaron críticas, y la labor se reanudó depués de la segunda guerra mundial. En 1945, C.J. Gadd recogía en las *Schweich Lectures* la documentación babilónica sin olvidar las otras; se publicaron después en Londres, 1948, bajo el título *Ideas of Divine Rule in the ancient Near East,* que podría traducirse como "las ideas sobre el gobierno en nombre de la divinidad en el antiguo Oriente próximo". Ese mismo año H. Frankfort editaba *Kingship and the Gods,* Chicago 1949[1], en que demostraba las diferencias importantes que existían entre las concepciones egipcias y las mesopotámicas. No ha de creerse que todas esas

religiones obedecieran a un modelo único; hemos de desconfiar de un cierto *patternism.*

La envergadura del problema movió a los organizadores del Congreso de historia de las Religiones de Roma (1955), presidido por el gran etnólogo Pettazoni, a reconsiderar el tema en su conjunto, dando un lugar importante a las realezas africanas. Las comunicaciones fueron publicadas en Leiden (1957) bajo el título general de *La Regalità sacra.* S.N. Hooke con nuevas energías y nuevos colaboradores rehizo entonces el *Myth and Ritual* de 1932 que en 1958 se convirtió en *Myth, Kingship and Ritual,* con un prefacio importante del propio Hooke.

El carácter sacro de la realeza antigua es ya un dato adquirido que aflora a lo largo de todo el estudio de las instituciones del Oriente antiguo[2]. Pero quedan aún muchas modalidades que determinar. Así se echa de ver en los trabajos de J. Gray sobre la monarquía fenicia o cananea. La primera edición de su *The Legacy of Canaan* (1957) tenía 242 páginas, la segunda (1965) constaba ya de 348[3]. Asimismo ciertos aspectos estudiados por R. Labat han sido recogidos y abundantemente desarrollados en el *XIX Encuentro internacional de asiriología,* cuyos trabajos se publicaron bajo la dirección de P. Garelli en 1974 (París): *Le Palais et la Royaute. Archéologie et civilisation.*

Además del texto de Sehetepibre, ya citado, he aquí algunos otros textos orientales que dan una idea del carácter sacro de las monarquías en el Oriente antiguo:

1º *Concepción de Hatshepsut*

Dicho por el noble dios Amón, señor de Karnak,
después que hubo cambiado su forma y la majestad
de ese esposo regio Tutmosis.
La encontraron dormida en la belleza de su
palacio.
Ella se despertó al perfume del dios,
sonriente ante su majestad.
En seguida él fue hacia ella.
Se abrasó de amor por ella; puso su corazón
sobre ella.

Le otorgó verle en su forma de dios.
Cuando él llegó ante ella, ella se exaltó al ver
su belleza;
el amor recorrió su ser.
El perfume del dios inundaba el palacio,
todos sus bálsamos eran de Punt.
La majestad de ese dios hizo todo lo que deseaba de ella.
Ella le besó...
Y de ahí el diálogo siguiente, introducido por la madre regia Ahmes:
"¡Ah, Señor, cuán grande es tu poder!
Es noble de ver tu cara,
cuando tú, en tu gracia, te has unido a mi majestad,
cuando tu rocío penetra todo mi ser."
Después, cuando la majestad de ese dios hizo todo lo que él deseaba de ella, fue dicho por Amón, Señor de Karnak:
"Aquella que abraza a Amón, la primera de las nobles
es el nombre de esa hija mia...
Según las palabras salidas de tu boca,
ella tendrá un reino excelente sobre toda esta tierra.
¡Para ella mi alma! ¡Para ella mi cetro!
¡Para ella mi prestigio! ¡Para ella mi corona!
A fin de que reine sobre los dos países
y que dirija a todos los vivientes"

(*Le Temple de Hatshepsout à Deir el Bahari,*
trad. Werbroucke, Bruselas 1949, pp. 50s)

2º *El edicto del visir*

Su majestad le dice: "Pon atención en el oficio de visir y vela sobre cuanto en él se hace. Sí, es la base del país entero. En cuanto al visirato, no es del todo agradable; es amargo como la hiel... Sí, no se trata de prestar atención únicamente a sí mismo, a sus oficiales y consejeros, ni convertir a todo el mundo en servidores... Cuida, pues, de que todo se haga en conformidad con la ley y cuanto es normal, poniendo a cada uno en el lugar que le corresponde. Así cuando un administrador entiende en casos,

¡que sea público!, y el agua como el aire transmitan todo cuanto se hace. Su conducta no puede pasar desapercibida. Si hace alguna cosa vituperable, no ha de mantenérsele en su puesto, sino que debe saberse que ha sido juzgado por la autoridad que le había constituido... Es abominable al dios la parcialidad. Tal es la instrucción y así deberás obrar: Mirarás al que conoces igual que al que no conoces, y al que está cerca como al que está lejos..."

(S. ANET, p. 213)

3º *Reproches de un campesino a un administrador regio*

Gran intendente, mi señor, tú eres Re, señor del cielo, con tus cortesanos. La subsistencia de todos los hombres [viene] de ti, como la riada [de la inundación]. Tú eres el Nilo, que hace verdear los prados y fertiliza las tierras agotadas.

Rechaza al ladrón, protege al miserable, no seas la riada [de] la inundación contra el suplicante. Sé cauto al acercarte a la eternidad. Desea vivir largo tiempo según el proverbio: "Es el soplo de las narices practicar la equidad". Castiga al que merece ser castigado, y nadie se acercará a tu rectitud. ¿Es que la balanza a mano se desvía? ¿Es que la balanza de soporte se vence de un lado? ¿Es que [el dios] Thot se muestra complaciente? Si realmente es así], entonces sí, tú puedes hacer el mal... No respondes al bien con el mal. No pones una cosa en el puesto de otra... No digas mentira, porque tú eres grande. No seas ligero, porque tú eres un hombre de peso. No digas mentiras, porque tú eres la balanza. No pierdas el aplomo, porque tú eres la rectitud.

Pero tú, tú eres como un barquero, que no pasa más que a quienes tienen con que pagar el precio del pasaje, un justo cuya justicia se reduce a nada. Tú, tú eres como un jefe de almacenes, que no gusta de dejar pasar al indigente. Tú eres como un halcón para los hombres, viviendo sobre el más débil de los pájaros...

Romans et contes égyptiennes de l'époque pharaonique,
Trad. Lefebvre, París 1949, pp. 57s.

4º *Plegaria del rey Assurbanipal al dios Sol (Shamash)*

Gran Señor, que, en los cielos puros,
ocupas una celda importante,
corona rutilante de los cielos
que conviene a la realeza;
Shamash, pastor de las gentes, dios magnífico,
examinador del país, jefe de los vivientes,
que haces seguir la buena ruta al fugitivo;
Shamash, juez de los cielos y de la tierra,
que mantienes un buen orden a los dioses superiores,
que ofreces el incienso a los grandes dioses,
Yo, Assurbanipal, hijo de su dios,
yo te he llamado, Shamash, en el seno de los cielos puros
⌊y⌋ en tu casa brillante, te he buscado sin cesar;
en la mesa del banquete de los grandes dioses
yo he invocado tu nombre,
yo he hecho delante de ti ⌊una libación de cerveza fina⌋
Toma cuenta de mi petición y restabléceme;
que lo que he hecho desde mi infancia
hasta mi madurez no me alcance;
que se aleje 3600 leguas de mi cuerpo.
Yo, Assurbanipal, tu siervo,
⌊que bus⌋ca ⌊sin cesar⌋ las vías de tu gran divinidad,
⌊co⌋mo tu luz brillante
purifícame;
[que yo] vi[va, que sea salvo]
y que con mi boca con que pro[clamo tus hazañas]
cante yo [tus] alaban[zas].

(*Hymnes et prières aux dieux d'Assyrie et de Babylonie*
trad. Seux, París 1976, pp. 286s).

5º *Himno a Ishtar*

...En la asamblea de los dioses, lo que Ishtar dice
es magnífico, supremo,

Ella se sienta entre ellos, exactamente como Anu, su rey;
De entendimiento, de habilidad y de inteligencia
[está hecha] su sabiduría.
Ellos deliberan, ella y su esposo.

Ellos residen juntos en la celda,
en el templo alto, morada de la alegría;
ante ellos están los dioses,
a lo que dice su boca tienden sus orejas.

El rey, su favorito, al que ama el corazón de ellos,
espléndidamente les hace su sacrificio puro;
Ammiditana, como sacrificio puro de sus manos,
les da con saciedad toros y corderos grasos.

A Anu, su esposo, le ha suplicado para él
una vida duradera y larga;
numerosos años de vida a Ammiditana
Ishtar ha otorgado, ha concedido.

Por orden suya ella le ha sometido
las cuatro regiones a sus pies;
y el conjunto de todos los lugares habitados,
ella los ha sujetado a su yugo.

El deseo de su corazón, el canto que la cautiva
es lo que conviene a la boca; hace por ella lo que
demandaba Ea
[que le] oyó glorificarla y mostró júbilo por ella:
"Que viva y que su rey la ame para siempre"

Ishtar, a Ammiditana, el rey que te ama,
hazla don de larga y durable vida;
¡que viva!

(trad. Seux, ibid., pp. 41s)

6º *Prólogo del Código de Hammurabi*

Cuando el sublime Anum, el rey de los Annunnaki [y] Enlil, el dueño de los cielos y de la tierra, el que fija los destinos del país, hubieron asignado a Marduk, el hijo primogénito de Ea, la todopoderosa sobre la totalidad de las gentes [cuando] le hubieron magnificado entre los Igigi, [cuando] ellos hubieron pronunciado el nombre sublime de Babilonia [y] le hubieron hecho preponderante en los cuatro ángulos del mundo, [cuando] hubieron establecido para Marduk, en medio de ella, una realeza eterna, cuyos fundamentos están tan definitivamente asegurados como los de los cielos y de la tierra, entonces, éste es mi nombre propio, Hammurabi, el príncipe piadoso que venera a los dioses, que, para proclamar el derecho en el país, para eliminar al malvado y al perverso, para que el fuerte no oprima al débil, para apacentar a las poblaciones como el sol e iluminar el país [éste es mi nombre propio que] han pronunciado Anum y Enlil para asegurar el bienestar de las gentes.

Yo soy Hammurabi, el pastor, el elegido de Enlil; [yo soy] el que amontona opulencia y prosperidad, el que remata todas las cosas en la ciudad de Nippur, "Unión del cielo y de la tierra", el piadoso proveedor del [templo] Ekur...

[Yo soy] el rey poderoso que ha restaurado en su lugar la unidad de Eridu, que ha purificado la liturgia del templo [Eabzu]...

Semilla de realeza que ha creado el dios Sin, [yo soy] el que aporta la abundancia a la ciudad de Ur...

(*Le code de Hammurapi,* trad. Finet, París, 1973, pp. 31s)

7º *El rey Keret, hijo del dios El*

[Ilhu] entra junto a su padre,
llora y está desolado,
y da voces llorando:
"De tu vida, oh padre, nosotros nos regocijamos,
de que tú no mueras somos nosotros felices.

Como el perro [que está] en tu casa, nosotros desaparecemos,
como el moloso [que está] delante de la puerta.
Pero [tú], oh padre, ¿morirás como los hombres?
¿Y tu puerta será [franqueada] por aquellos que lloran al desaparecido?
¿Las mujeres cantarán, oh padre, mi tribulación?
¿Cómo se podrá decir: "Keret es hijo de El,
la posteridad del Misericordioso y Santo?"
¿O es que acaso mueren los dioses?
La posteridad del Misericordioso, ¿no vivirá?

Textes Ougaritiques, t. I, Mythes et Légendes,
trad. A. Caquot y M. Sznycer, París 1974, pp. 551s.

Excursus 3

EL SIERVO DE YAHVEH EN IS 42, 49, 50 y 52,13-53,12 Y EL MESÍAS

A ese Siervo no se le llama Mesías, y se comprende que muchos comentaristas modernos tengan miedo de hacer una mala apologética acercando esas dos figuras entre sí como lo hace el Nuevo Testamento. Resulta peligroso trazar un cuadro de las diferentes opiniones emitidas, porque siempre se corre el riesgo de endurecer y catalogar tales opiniones, cuando en realidad todas ellas tienen algo de fundamento y por lo general no pretenden ser más que un estudio de los propios textos. No obstante tal vez pueda ser útil para nuestro propósito y para nuestros lectores un resumen panorámico, precisamente como una aproximación. Nos ayudaremos de la obra de P.E. Bonnard, *Les Serviteurs et le Serviteur de Yahveh* en *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs (Isaïe 40-66)*, París 1972, pp. 37-36; y también nos serviremos del estudio de J. Coppens, *Le Messianisme et sa relève prophétique*, Gembloux 1974, pp. 41-113 con sus magníficas bibliografías, a las cuales habría que añadir ahora los trabajos de M. Rempp, M. Nicole, A. Vanel, Mlle. Galland, *Les 4 lectures de Isaïe 53*, en *Actes de la XV[e] Assemblé génerale de la Fédération Protestante de France*, París 1975, pp. 71-92; H. Cazelles, *Le roi Joyakin et le serviteur du Seigneur*, en *V[e] Congrès d'Éstudes Juives* (1969), Jerusalén, s.a., pp. 121-125; L.E. Wilshire, *The Servant-City: A new Interpretation of the "Servant of the Lord" in the Servant Songs of Deutero-Isaiah* en "Jour. Bibl. Lit.", 1975, pp. 356-367; G. Braulik, *Psalm 40 und der Gottesknecht*, Würzburgo 1975; H. Ringren, *Zur Komposition von Jesaja 49-55*, en *Beiträge zur Alttestamentlichen. Theologie* (homenaje a W. Zimmerli), Gotinga 1977, pp. 371-376; David J. Clines, *I, We, He, They, A Literary Approach to Isaiah 53*, Sheffield 1976; R.F.

Melugin, *The Formation of Isaiah 40-55*, Berlín 1976, pp. 64-76; K. Seybold, *Thesen zur Entstehung der Lieder von Gottesknecht* en "Bibl. Not.", 1977, 3, p. 335, además del comentario de K. Ellinger (en "Biblischer Kommentar", Neukirchen) cuando se termine. Un resumen de las distintas opiniones podrá hallarse en Collin G. Kruse, *The Servant Songs: Interpretative Trends since C.R. North,* en "Studia Biblica et Theologica", New Haven (USA), VIII, 1978, pp. 3-27.

Son muchos los comentaristas que se resisten a separar los poemas del resto de los oráculos del Déutero-Isaías. En tal caso, el Siervo no puede ser otro que el pueblo de Israel.

Entre los especialistas que separan dichos poemas del resto de la obra, aún cabe distinguir:

a) una interpretación colectiva. Se trataría de Israel como tal, del Israel fiel, del Israel ideal o, finalmente, de la ciudad de Jerusalén.

Pero, en nombre de la *personate corporality,* algunos autores admiten una fluidez efectiva entre el pueblo o la comunidad y quien tiene la responsabilidad de la misma.

b) Esto nos lleva a las interpretaciones individuales. Puede tratarse de una figura profética, un personaje del pasado como Jeremías o Moisés, un personaje del presente como el propio profeta, o personaje futuro y para algunos una figura escatológica.

Para otros se trataría de una figura regia, un descendiente de David, presente o futuro, o bien Ciro, al que expresamente se le designa como Mesías en Is 45,1.

c) Otros exegetas se orientan hacia la pluralidad de figuras. En algunos poemas esas figuras serían colectivas, en tanto que en otros serían individuales. Incluso es posible que en el mismo poema una primera figura sea completada por otros rasgos que la transforman y cambian.

Todas estas concepciones expresan datos muy ciertos. El estudio que nosotros hemos acometido muestra, no obstante, que tales textos han sido redactados en función de los propios problemas del pueblo de Dios y de su estructura. El Mesías de la Biblia no es la construcción de un espíritu profético, sino una institución personal que asegura la presencia vivificante de su Dios en el presente y en el futuro del pueblo. Daríamos prioridad a la figura regia, porque en el Oriente antiguo era a la vez ungido, sacerdote, profeta y sabio. El rey era solidario de su pueblo que vinculaba su destino al de su soberano. Mas,

con la caída de la monarquía, la esperanza del pueblo descansa más en la palabra y en los gestos proféticos del Siervo. Lo que importa es el porvenir contemplado a la luz del pasado y del presente (el destierro); pero yo no me atrevería a decir que se contemplan ya "los últimos tiempos".

NOTAS

Presentación (p. 9 a 11)

1. La expresión se encuentra en G. Hengstenberg, que publicó entre 1829 y 1835 una *Christologie des Alten Testaments* en tres volúmenes. ¿Es ésa la primera atestación?

2. En la misma colección francesa se ha publicado un estudio histórico de P. Grelot, sobre el Mesías en la Biblia; *L'espérance juive à l'heure de Jésus*. También se publicará otro estudio, más temático, de J. Briend, sobre las formas no directamente mesiánicas de la esperanza de Israel.

Introducción (p. 13 a 21)

1. Sobre las definiciones del mesianismo, véase Excursus 1, pág. 162.

2. Pueden verse algunos ejemplos de tales movimientos de W. Koppers, *Prophetism and Messianic Beliefs as a Problem of Ethnology and World History,* X Congreso internacional para la historia de las religiones 1958, Tokio 1960, pp. 39-51. Movimientos como la sublevación de Mahdí en 1885 a la muerte de Gordon en Khartum se consideran también de tipo mesiánico. Véase también Martial Sinda, *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques,* París 1972.

La mayor parte de los textos orientales relativos a nuestro tema se encuentran en J. Pritchard (dir.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament,* Princeton [3]1969(= ANET). Versión castellana: *La Sabiduría del Antiguo Oriente,* Antología de textos e ilustraciones, Edic. Garriga, Barcelona 1966.

3. Según una encuesta realizada entre un grupo serio (1973) deseoso de estudiar el mesianismo, sobre las imágenes espontáneas que evocaba la palabra, los términos que aparecieron con mayor frecuencia fueron "liberación", "espera", "soberano temporal", así como "mediación", "esperanza del pueblo hebreo", "salvación", "hacia un mundo definitivamente pacificado"...

4. *La Messianisme juif, essais sur la spiritualité du judaïsme,* trad. francesa de Bernard Dupuy, París 1974.

5. Op. cit., p. 23.

6. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* Munich 1928, IV, 2, Op. 799-976, e índice pp. 1247/48.

7. *Le Messianisme chez les juifs (150 av. J.C.-200 ap. J.C.),* París 1909.

8. *Geschichte des Jüdischen Volkes im Z.A. Jesu Christi,* Leipzig 1907, vol. II, 19 III *Systematische Darstellung,* pp. 609-650.

9. A. Merx, *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner nach bisher unbekannten Quellen,* Giessen 1909; J. MacDonald, *The Theology of the Samaritans,* Londres 1964, pp. 362-371: "En los tiempos primitivos el Taheb era un restaurador y nada más"; pero pronto se le reconocieron otros títulos.

10. A. S. Van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân,* Assen 1957;

Le maître de Justice et les deux Messies de la Communauté de Qumrân, en "Recherches bibliques", IV, pp. 121-134, Lovaina 1959.

11. J. Starcky, *Les quatre étapes du messianisme à Qumrân,* en "Rev. Bib." 1963, pp. 481-506.
12. R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique,* Roma 1966.
13. *Ant. iud.*, XX, 5, 1 (97-98).
14. *De bello iud.*, VII, 8, 1 (253-254).
15. *Ant. iud.*, XVII, 10, 5 (271-272).
16. *Ant. iud.*, ibid. (273-274).
17. *Ant. iud.*, XVII, 10, 7 (278-281). Cf. también *De bello iud.*, II, 4, 3 (60).
18. *De bello iud.*, 13, 5 (261-263).

Capítulo primero (p. 22 a 27)

1. *The Messianic Idea in Israel.* Nueva York 1955, p. 44.
2. op. cit., p. 47. También en Os 2,1-2 se dice que los hijos de Israel y de Judá "se darán un jefe (cabeza) único". Esa visión del porvenir sobre la reunión del norte y del sur sería mesiánica. Estos dos pasajes de Oseas son de una autenticidad discutida. Volveremos sobre el tema.
3. En realidad puede tratarse del fin del mundo o de la última economía religiosa de la humanidad en medio de las vicisitudes del mundo, el don total de Dios a quien quiera aceptarlo.
4. De hecho se han conservado en la Biblia y con ella han sido canonizados.
5. Budde y Driver consideran esta redacción más primitiva que la otra. A diferencia de la Biblia de Jerusalén, la Biblia Osty cree que se trata de dos acontecimientos diferentes.
6. Así el versículo 4 "como el clarear la mañana al levantarse el sol", el césped que brota después de la lluvia...
7. Así en el versículo 5 "puesto que él hizo conmigo una alianza eterna" que se inserta en una frase sobre "la casa" de David: "Así es mi casa estable junto a Dios... toda bien ordenada y protegida" (of. 1Re 10,4).
8. Véase *"la titulature du roi David"* en *Mélanges bibliques... André Robert,* París 1957, pp. 131-136.
9. M.J. Seux, *Epithètes Royales Akkadiennes et Sumériennes,* París 1967, pp. 222.
10. *Shâshar,* en akk. *Sharsharu;* cf. también Ez 23,14. Es una especie de minio.
11. Jue 9,8.15; 1Sam 9,16; 10,1; 16,3...

Capítulo segundo (p. 29 a 46)

1. Además de los libros de Moret y de Frankfort (Exc. 2), véase el artículo de Fairman en *Myth, Ritual and Kingship,* pp. 74-104; J. Vandier, *La religión egyptienne,* París 1949, p. 10. "El carácter divino del rey siempre ha sido reconocido como un dogma en Egipto", C. Desroches-Noble Court, en *Histoire générale des religions,* I, París (Quillet) 1948, pp. 255s. W. Barth, *Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs,* Munich 1975. El estudio etnológico de las realezas africanas ayuda mucho a la inteligencia de la ideología faraónica y de la mentalidad que presidió los comienzos de la monarquía israelita.
2. F. Daumas, *Amour de la vie et sens du divin dans l'Egypte ancienne,* en *Magie des extrêmes,* "*Études Carmélitaines*", año XXXI, 1952, París-Brujas, pp. 92-141.
3. París 1960; también el art. *Pharaon, en Dictionnaire de la civilisation égyptienne,* París 1959, pp. 218-222.
4. 397-412 en la distribución de K. Sethe.
5. A. Gardiner, *Egyptian Grammar,* Oxford ^{2}1950, pp. 71-76. H. Frankfort, *Kingship,* p. 82.
6. Siguiendo a H. Gressmann, muchos relacionan justamente estos nombres con los que se le otorgan el rey davídico en Is 9,5; no se debe olvidar que ya es "Emmanuel" por su nacimiento.
7. G. Posener, *Littérature et Politique dans l'Egypte de la XII Dynastie,* París 1956, pp. 117-124. Trad. francesa del Papiro de Rifeh por Ch. Kuentz en *Studies Griffith,* Londres 1932, pp. 37-110; cf. ANET, p. 431.
8. Es el Egipto que comprende el alto y el bajo Egipto.
9. ANET, p. 379, R. de Vaux ha traducido un pasaje en *Instituciones del AT,* Herder, Barcelona ^{2}1975, p. 163.
10. ANET, p. 378, cf. Frankfort, *Kingship...* p. 58.

11. R. Weill, *Les décrets royaux de l'Ancien Empire Egyptien,* París 1912. Puede verse un ejemplo en ANET p. 212; en Gén 47,22.26 hay una alusión a decretos similares.

12. Así Hatshepsut, Urk IV, 342,3. Esto se dirá también del rey de Judá en Lam 4,20.

13. Cf. los ejemplos que de R.O. Faulkner, *A concise Dictionary of Middle Egyptian,* Oxford 1964, p. 212.

14. Documento de teología menfita citado en Frankfort, *Kingship...* p. 29.

15. Citado por Frankfort, *Kingship...* p. 51.

16. Art. *Maat,* en H. Bonnet, *Wörterbuch der Aegyptischen Religion,* Berlín 1952, pp. 430-434. S. Sauneron, *Maat* en *Dictionnaire de la Civilisation égyptienne,* París 1959, p. 156, A. Volten, *Der Begriff der Maat,* en J. Leclant (dir.), *Les Sagesses du Proche-Orient Ancien,* París 1963, pp. 73-99; R. Anthes, *Die Maat des Echnaton von Amarna,* "Suppl. Jour Am. Or. Soc.", 14, 1952, pp. 1-36.

17. Mariette, *Recueil de Travaux,* XXIX, pp. 162s.

18. Frankfort, *Kingship...* p. 158.

19. Inscripciones de Speos Artemidos, cf. A. Breasted, *Ancient Records of Egypt,* II, p. 123 (299).

20. *Urkunden...* IV, 227,13-14, cf. Frankfort, *Kingship...* p. 73. Sobre el Ka, cf. P. Kaplony, *Lexikon der Aegyptologie,* III, 275-282, Wiesbaden 1978.

21. Cf. S. Hooke, *Myth, Kingship and Ritual.* Oxford 1958, p. 76: la institución del rey,... el rey en acción... el paso de la realeza.

22. H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs, Studien zur Ueberlieferung eines alt-ägyptischen Mythos,* Wiesbaden 1964; Recensión en H. Cazelles, "Rev. d'Egyptologie", París 1966, pp. 206-209.

23. Véanse los textos en Marcelle Werbrouck, *Le temple d'Hatshepsout à Deir el Bahari,* Bruselas 1949, pp. 50-52. Acerca del título "esposa del dios" otorgado a las reinas, y también a las princesas célibes y que gozaban de la casi totalidad de los privilegios reales, cf. M. Gitton, J. Leclant, *Lexikon der Ägyptologie,* Wiesbaden 1976, art. *Gottesgemahlin* (en francés), col. 792-812.

24. F. Daumas. *Les mammisis des temples égyptiens,* París, 1958.

25. La reina madre desempeñará también en Israel un papel particular con el título de *Gebira.*

26. Hay estatuas que representan el faraón adulto sobre las rodillas de la diosa Hathor que lo amamanta.

27. Cf. el sueño de Tutmosis IV a los pies de la esfinge en ANET, p. 449.

28. El término egipcio se escribe con el jeroglífico del sol que se levanta sobre una colina. La misma imagen designa la realeza de David en 2Sam 23,4.

29. Cf. el rescripto de Tutmosis I ZÄS XXIX, 116-119, conocedor de que "una coronación en año nuevo era favorable para volver a comenzar los años pacíficos". Sobre el año nuevo, cf. C. Aldred, "Jour. Eg. Arch.", 55, 1969, pp. 73-81, especialm. p. 77.

30. "Que representaba tal vez un árbol podado o una estaca rajada" (S. Sauneron). Sobre la función del pilar Djed, cf. Frankfort, *Kingship...* pp. 178-180 y 194.

31. M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées,* El Cairo 1954, II, pp. 561s.

32. P. Posener-Krieger, *Une statuette de roi-faucon,* en "Revue d'Egyptologie", 12, 1960, pp. 37-58.

33. M. Alliot, op. cit. p. 640. Las unciones desempeñan un papel mayor en la fiesta de la confirmación del poder real, cf. J. C. Goyon, *Confirmation du Pouvoir royal au Nouvel An,* El Cairo 1972, pp. 19-21.

34. "Journal of Egyptien Archaeology", 36, 1950, pp. 3-12. Es posible que el Sal 2,6 aluda a un rito similar en Israel.

35. W. Decker, *Sportliche Elemente im Krönungsritual,* en *Studien zur altägyptischen Kultur,* V, 1977, pp. 1-20.

36. Es el jeroglífico del sol naciente. Respecto de David, cf. 2Sam 23,4 y Sal 110,3.

37. Cf. supra, p.

38. Véase el himno al sol, ANET, p. 367; cf. Frankfort, p. 204.

39. H. Grapow, *Bildliche Ausdrücke des Aegyptischen,* Leipzig 1924, p. 122. La misma expresión se encuentra en Lam 4,20 referida al rey de Judá.

40. Para Tutmosis III, ANET 373-375 (siendo Amós quien habla). Para Ramsés II, ibid., p. 255. A. Gardiner, *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II,* Oxford 1960. Respecto de Meneftah, ANET, pp. 376-378. Nada tiene, pues, de extraño que encontremos en la Biblia el himno mosaico de Éx 15 y el himno real de 2Sam 22 6Sal 18).

41. Sethi I, cf. H. Grapow, op. cit., p. 40. Pero el rocío está cargado de otros simbolismos: cf. asimismo Sal 110,3.

42. K. Sethe, *Die Achtung feindlicher Fürsten...* 1926; G. Posener, *Princes et pays d'Asie et de Nubie* Bruselas 1940; Id., *Les textes d'envoûtement de Mirgissa,* en "Syria", XLIII, 1966, pp. 276-187. Cf. en la Biblia especialmente la maldición de Amaleq en Ex 17,14-16 y 24,20.

43. J. Yoyotte en Posener (dir.), *Dictionnaire de la Civilisation Egyptienne,* París 1959, p. 142 *(Justice).* Cf. asimismo p. 91 *(Droit): "único que dispone de los poderes legislativo y judicial".* Ese será también uno de los cometidos de Saúl (1Sam 8,6.20), de David (2Sam 14) y de Salomón (1Re 3).

44. *Edicto del visir (Rehmire),* cf. ANET, p. 213.

45. G. Posener, *Divinité du Pharaon,* pp. 44-45, 70ss.

46. La Biblia llema *ḥôq* a ese decreto faraónico, del que Egipto nos ha conservado muchos ejemplos (cf. ANET, p. 212).

47. Lleva el título de *Wa'b,* que significa la pureza ritual. Sobre la pureza de los sacerdotes en la Biblia, cf. Lev 21; también *Pureté et Impureté dans l'Ancien Orient et dans la Bible,* en *Suppl. Dict. Bible.* IX, cols. 499ss; art. *Pentateuque,* ibid., VII, 839.

48. S. Sauneron, *Les prêtres de l'Ancienne Egypte,* París 1957, p. 31. "El rey en principio sólo tenía el derecho de oficiar" (J. Vandier, *La religión égyptienne* ²1949, p. 175.

49. Cf. J.C. Goyon, supra, nota 33.

50. E. Hornung — E. Stahlin, *Studien zur Sed Fest,* Ginebra 1974; J. Vandier, op. cit., pp. 200s.

51. W.M. Davis, *The Ascension-Myth in the Pyramid Texts,* en "Jour. Near Eastern Studies", 1977, pp. 161-180.

52. K. Sethe, *Dramatische Texte zur altaegyptischen Mysterienspielen,* Leipzig 1928, que puede completarse sobre todo con H. Altenmüller, *Letopolis und der Bericht des Herodot über Papremis,* en "Jahrbericht... ex Oriente lux" XVIII, 1964, pp. 271-279; H. Frankfort, op. cit. pp. 178-195. W. Helck ("Orientalia", XXIII, 1954, pp. 383-411) relaciona las 46 escenas de este texto con la fiesta Sed. W. Barth (Untersuchungen..., pp. 64ss) piensa que lo que en principio era un rito de enterramiento de la estatua del rey difunto se convirtió en ritual de renovación con el entierro de la estatua del rey reinante. Sobre el *Libro de las puertas* y la transmisión del poder real, cf. P. Barguet, en "Rev. Eg.", 27, 1975, pp. 30s.

53. G. Posener, *Le conte de Neferkare et du général Sisenet,* en el XXIII Congreso Orientalista (Cambridge 1954, p. 77). Otras aventuras reales en *Divinité...,* pp. 88ss.

54. La obra más completa al respecto sigue siendo la tesis de R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne,* París 1938, en la cual se encuentran numerosas citas a las que remite frecuentemente Frankfort, *Royauté...* G. Gadd, *Ideas of Divina Rule in the Ancient Near East,* Londres 1948, pp. 289-425. Más en concreto: H. Sauren, *Ideen zu sumerischen Königtum,* en "Orientalia", 1976, pp. 75s; F. Kraus, *La royauté accadienne,* en *Le Palais et la Royauté* (dir. P. Garelli), París 1974. Acerca de la realeza elamita, cf. B. Yusifov, *The Problem of the Order of Succession in Elam again,* en *Acta Antiqua,* Budapest 1974, pp. 321-331. En Hooke (dir.), *Myth, Ritual and Kingship* (pp. 22-73), S. Smith ha reunido muchos datos, pero sin apenas sintetizarlos. L. Oppenheim, en *La Mésopotamie, portrait d'une civilisation* (trad. fr., París 1970, pp. 111-118) insiste poco sobre la realeza, como le ocurre a T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness,* Yale 1976, pp. 83ss, 188ss. Para el biblista uno de los estudios más interesante sigue siendo el de S. Mowinckel (trad. ingl. de G.W. Anderson), *He that cometh,* Oxford 1956, pp. 32-51. trad. castellana: *El que ha de venir,* Fax, Madrid 1975.

55. Mowinckel, *He that cometh,* p. 34; Oppenheim, *La Mésopotamie...,* p. 111, "carácter divino".

56. Op. cit., p. 238.

57. Según ciertos mitos babilónicos (Atra-Hasis) el hombre habría sido creado para restablecer la paz en el mundo de las potencias cósmicas. Los dioses inferiores se habían sublevado contra el trabajo que les imponían los dioses superiores, y fue el hombre quien ocupó el lugar de aquéllos. Cf. también A.T. Clay, *Babylonian Record of the Pierpont Morgan Collection,* IV, n.º 2, cols. 1,6-14, trad. Jacobsen: "(los dioses) no habían establecido aún ningún rey para los cabezas negras (mesopotamios). Ninguna corona, ninguna diadema habían sido impuestas todavía... de modo que aún no había nadie que aconsejara al pueblo. Fue entonces cuando la realeza descendió de los cielos" (cf. Frankfort, op. cit., p. 316).

58. Sobre ME, cf. Y. Rosengarten —A. Baer, *Sumer et le Sacré,* París 1971. Acerca de la aureola divina, cf. E. Cassin, *La splendeur divine,* París— La Haya 1968.

59. *Caractère...,* pp. 44s. "Cuando Shamash, del que yo, Hammurabi, soy el pastor obediente, me hubo mirado gozosamente con sus ojos brillantes..."

60. Citado por Labat, *Caractère...,* p. 48, que da en nota otras referencias.

61. En la Biblia es el Dios de Abraham el que elige a Ciro y le llama por su nombre (Is 45,1).

62. Ishme Dagan (comienzos del segundo milenio) citado por Labat, *Caractère...,* p. 52.

63. Ejemplos en Labat, op. cit. p. 58.

64. El tema lo ha estudiado de modo muy particular M.J. Seux, *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes,* París 1967. Un resumen sintético en pp. 19-27.

65. Recuérdense a este propósito las expresiones de Sal 23 en que el pastor es el Dios de Abraham en persona.

66. *Kittu* y *misharu,* términos difíciles de traducir, pero de una gran importancia para la doctrına bíblica del rey que ha de practicar "el derecho y la justicia" (cf., más adelante, p. 000). Se trata de Mesopotamia, lo que permite a los ciudadanos trabajar sobre terreno firme y operar sobre vías rectas y cómodas. Cf. H. Cazelles, *De l'idéologie royale,* en *The Gaster Festschrift* "The Journal of the Near Eastern Society of Colombia University", V, 1973, pp. 59-73.

67. P. Garelli (dir.), *Le Palais et la Royauté,* XIX encuentro internacional de asiriología.

68. J. Van Dijk, *Ein zweisprächiges Königsritual* (homenaje a Falkenstein), Heidelberg 1967, pp. 243ss. Sobre el himno a Numushguda y la unción, cf. J. Schoors, **Isaiah, Minister of Anointment,** "Oudtest. St.", XX, pp. 85-107.

69. Sigo aquí su artículo *Inthronisation,* publicado en *Reallexikon der Assyriologie,* V, pp. 128-136. Cf., no obstante, Müller en Labat, *Caractère...,* pp. 57ss. Acerca de los ritos en la III dinastía de Ur (hacia 2200), cf. W. Hallo, *The Coronation of Naran Sin,* en "Journal of Cuneiform Studies", 20, 1966, pp. 133-141.

70. R. Largement, *Nouvel An,* en *Suppl. Dict. Bible,* VI, cols. 583s. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rites,* Indiana 1969, especialm. p. 79 con ciertas dudas sobre la fecha de la ceremonia. T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness,* Yale 1976, pp. 36-47.

71. Pp. 39 ss; J. Renger, *Reallexikon...,* IV, 251-259, Berlín 1974. Lo recordará un proverbio bíblico (Prov. 16,10/.

72. Labat, *Caractère...,* pp. 221ss, 271ss.

73. *La voix de l'opposition en Mésopotamie,* coloquio organizado por el Instituto de Altos Estudios de Bélgica, Bruselas 1973.

74. *La voix de l'opposition...,* p. 127, teóricamente al menos.

75. Ch. Picard, *Les religions préhelléniques,* París 1948, p. 70. A. Furumark, *Was there a Sacral Kingship in Minoan Crete?,* en R. Pettazoni (dir.), *La Regalità Sacra,* Leiden 1959, pp. 369.

76. O.R. Gurney, en Hoone (dir.), *Myth, Ritual and Kingship,* pp. 104-121, especialm. p. 113.

77. En R. Labat, A Caquot, M. Sznycer, M. Vieyra, *Religions du Proche-Orient,* París 1970, p. 564.

78. "Baghdader Mitteilungen", 7, 1974, pp. 139-142 (H. Otten).

79. Éste será el punto de vista bíblico frente al ungido de Yahveh (1Sam 24,7; 26,9; 2Sam 1,14). Agreguemos que, como el rey hitita, David hará sacerdotes de sus hijos (2Sam 8,18).

80. E. Cothenet, art. *Onction,* en *Suppl. Dict. Bible,* VI, 701-732; R. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und Alten Orient,* Berlín 1963, p. 36.

81. H. Klengel, *Königtum und Palast nach den Alalah Texten,* en P. Garelli (dir.), *Le Palais et la royauté, archéologie et civilisation,* París 1974, pp. 273-282.

82. M. Liverani, *La royauté syrienne de l'âge du Bronze récent, dans Le Palais et la royauté,* op. cit., pp. 329-356. Sobre la vida de un administrador en un principado, cf. O. Rouault, *Mukannisum,* París 1977, especialmente el cuadro de p. 241 y 225, dando las relaciones con el rey.

83. R. De Langhe, en Hooke (dir.), *Myth, Ritual and Kingship,* pp. 122-148; J. Coppens, *L'idéologie royale ougaritique,* en *Symbolae de Liagre-Böhl,* pp. 81-89; I. Engnell, en *Studies in Divine Kingship,* Uppsala 1943, reed. 1967, pp. 97-173. Los primeros estudios son demasido negativos, mientras que el último va demasiado lejos, tal vez, al hablar de la "identidad del rey con Aleyan Baal" (p. 173).

84. J. Gray, *The Legacy of Canaan,* 2, Leyden 1965, p. 221. Asimismo, *Sacral Kingship in Ugarit,* en *Mélanges Schaeffer (Ugaritica VI),* París 1969, pp. 289-302.

85. M. Liverani ve en ese texto la lista de las divinidades personales de cada rey. El ejemplo hitita aboga por el otro sentido.

86. L. Fischer, *An Enthronement Ritual at Ugarit,* en "Journal Near Eastern Studies", 1969, pp. 159-167.

87. A. Caquot, en *"Annuaire du Collège de France",* 1974/1975, pp. 428-429. Estudio de J. De Moor, *Rapium-Rephaîm* en *"Zeit Alt. test. Wiss.",* 1976, pp. 333-335.

88. Carta 51 Tell el—Amarna, líneas 4-9. No olvidemos que los reyes de Akkad se denominaban "ungidos de Anu y de Enlil".

Notas

Capítulo tercero (p. 47 a 65)

1. Para la estela del faraón Meneftah, cf. J. Briend y M.J. Seux, *Textes du Proche Orient ancien et Histoire d'Israël,* París 1977, p. 67.

2. Cf. E. Galbiati, *Il carattere sacro della regalitè nell'antico Israele,* en "Bibbia e Oriente", 111 : 2 XIX, 1977, pp. 89-101; T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel,* Berlín 1977, pp. 26-43; H. Gressmann, *Der Messias,* Gotinga 1929, fue uno de los primeros en plantear el problema que en seguida trató de forma muy afirmativa la obra de I. Engnell-G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum,* 1955, y de forma más bien negativa J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite,* Roma 1954 (cf. la reseña de De Vaux en "Rev. Bib." 1954, pp. 583ss), y también K.H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament,* Leyden 1951. El carácter sacro de la monarquía de David me parece indubitable, cf. *Mito, Rituale e Regalitè,* en "Bibbia e Oriente", 2, 1960, pp. 121-135. El problema lo plantea el modo de participación del rey en la acción divina. Acerca de la abundante bibliografía, cf. A. Johnson, *Sacral Kingship in Israel,* Cardiff [2]1967; J. Coppens, *Le Messianisme royal,* París 1968; id. *Le Messianisme et sa relève prophétique,* Gembloux 1974; J.A. Soggin, *Das Königtum in Israel,* Berlín 1967, pp. 4ss.

3. R. de Vaux, *Las instituciones del Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona [2]1975, p. 163; T. Mettinger, *King and Messiah, The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings,* Lund 1976, pp. 61ss, 151ss, 233ss.

4. Cf. antes, p. 55.

5. T. Mettinger, op. cit., p. 281; Cf. H. Cazelles, *La titulature du roi David* en *Mélanges Bibliques A. Robert,* París 1956, pp. 134ss. El texto consta de imágenes dinásticas antiguas pero ha sido remodelado. Sobre todo se ha dejado de ver en el *zmr* al guerrero de los textos antiguos viendo en él al de los salmos; pero el "amado de los salmos" no tiene ningún sentido; ya no se considera *'il* como una escritura de Elyon, el dios de Melkisédec (cf. 1Sam 2, 10...). Se ha introducido además la noción más reciente de "alianza" con David con el v. 5 entre una serie de epítetos relativos a "la casa" davídica.

6. Acerca de la unción y su sentido, cf. más adelante, pp. 55.

7. Cf. el planteamiento preciso de J. Becker, *Messiaserwartung im Alten Testament,* 1977, pp. 32s; id., *Wege der Psalmenexegese,* Stuttgart 1975, pp. 42s con bibliografía.

8. Este texto ha sido objeto de algunos estudios recientes; cf. W. Richter en "Bibl. Zeit.", 1965, pp. 71-83; T. Ishida en *Annual of the Japanese Biblical Institute,* Tokio 1977, 3, pp. 35-51. T. Mettinger, *King and Messiah,* pp. 151ss. Con J.J. Glück ("Vet. Test.", 1963, pp. 144-150) yo creo que el término deriva de *nqd* "pastor", título regio que lleva también el rey de Moab en 2Re 3, 4. Pero en Israel el título ha sido reinterpretado en función de la raíz *ngd* "estar delante", distinguiéndolo de los funcionarios más o menos culturales conocidos de Ugarit y Am 1, 1. Para E. Lipinski, "Vet. Test.", 1974, p. 497, el *nâgîd* sería en su origen el príncipe heredero.

9. Como observan De Tarragon, Urie y De Gugliemo, esos *nqdm* de Ugarit, asociados frecuentemente a los "sacerdotes" y a los "consagrados", no son verdaderos "pastores".

10. En Jer 20, 1 el *nâgîd* es un título sacerdotal. Pashejur es *pâqîd nâgîd,* "supervisor en jefe"(?).

11. Más exactamente es *zimrat* (cf. supra, nota 5) para la "salvación". En su forma actual ese cántico es de la época monárquica. Acerca de *yš'* véase J.F.A. Sawyer, *A Historical Description of the Hebrew Root yš',* en J. y T. Bynon (dir.), *Hamito-Semitica,* París-La Haya 1975, pp. 75-84. El sentido primitivo es inseguro.

12. Ex 2, 17. La raíz sólo se encuentra seis veces en el Pentateuco, cuatro de las cuales en Deuteronomio, y son de época real tardía.

13. Cf. F. Stolz, en Jenni-Westerman (dir.), *Theologisches Handwörterbuch zum A.T.,* Munich-Zurich 1971, I, p. 786; trad. castellana: *Diccionario teológico manual del A.T.,* Cristiandad, Madrid 1973.

14. R. de Vaux duda en darle el título de "sacerdote", *Instituciones...,* p. 167; hay, en efecto, varios tipos de sacerdocio.

15. R. de Vaux, op. cit., p. 184.

16. Hebr. *dibratî,* expresión de factura extranjera; cf. J. Fitzsmyer en "Cath. Bibl. Quart.", 1963, pp. 308ss, que traduce por *orden* (en inglés).

17. Himnos parecidos en Asiria y en Egipto, citados por H. Ringgren, *The Messiah of the Old Testament,* Londres 1956, pp. 22s; M.J. Seux, *Hymnes et prières...,* pp. 65ss, 71ss, 93, 110-113.

18. En su origen *shapitu* equivale a "decidir", cf. A. Marzal, *The Provincial Governor in Mari,* en "Jour. Near Eastern St.", 1971, p. 186; *wda,* "cortar" en egipcio, es probablemente la misma raíz que *sawa* "prescribir" en hebreo.

19. Cf. H. Cazelles, *The Gaster Festschrift,* en "The Jour. of the Ancient Near Eastern Society of Colombia University" V, 1973, pp. 59-73: *De l'idéologie royale.*

20. Véanse las inscripciones de los reyes Yehimilk, Yehawmilk, Azitawwada, Panammu y Barrekub en Donner-Rollig, *Kanaänische und aramäische Inschriften,* Wiesbaden 1964, índice.

21. H. Cazelles, *Les origines de la sagesse israélite* en J. Leclant (dir.) *Les Sagesses du Proche Orient ancien* (Estrasburgo 1962), París 1963 pp. 27-40; B. Malchow, *The Roots of Israël's Wisdom in Sacral Kingship,* tesis, Marquette 1972.

22. M. Lambert, *Naissance de la bureaucratie,* en "Revue Historique", 1960, pp. 1-26; id., *Le triomphe de la bureaucratie,* ibid., 1961, pp. 21-26; C. Curry Smith, *The Birth of Bureaucracy* en "Bibl. Archae.", 40, 1 (1977), pp. 24-28 (con bibliografía).

23. E. Weidner, *Hof und Harems-Erlasse assyrischer Könige* en "Archiv für Orient-forschung", XVII, 1937, pp. 257-294. Tres traducciones inglesas de textos hititas por A. Goetze en Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts related to the O.T.,* ANET, pp. 207-212. Ejemplo de una carrera en A. Zerow, *Der Platz Benayahu,* en "Zeit. Alt. Wiss.", 1978, pp. 20-27.

24. A Aqhat, hijo del rey Dan(i)el de Ugarit, se le da un arco.

25. De no ser por esta mención de la tienda, se podría pensar en el pequeño santuario descubierto por Miss Kenyon, cerca de la fuente.

26. La raíz *mâshah* se refiere a la pintura que se pone sobre la madera y que la impregna.

27. Cf. E. Cothenet, art. *Onction* en *Suppl. Dict. Bible,* VI, 1959, cols. 701-732. E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient* (véanse las reseñas matizadas de De Vaux, Veenhof, de Fraine...). Schoors y Ackroyd creen que la unción la hizo el profeta Natán, mientras que Sadoq habría sido añadido al texto. Pero el profeta tiene la función de "decir" un texto más que la de cumplir un rito.

28. J. Bottèro, *Archives Royales de Mari VII,* pp. 176-189.

29. Léase el encantamiento *Maqlu VII,* 33-37, traducida por E. Lipinski en *Eshmun "Healer",* "Annali Istituto Orientale Napoli", 1973, p. 171: "Aceite que vuelve ligeros los músculos de los hombres... Yo he derramado sobre vosotros el aceite que calma *(pâshah),* el que Ea ha dado para calmar. Yo te unjo con el aceite de la vida."

30. E. Cassin, *La splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne,* París-La Haya 1968, p. 84 y nota 9, 120 y 70ss para el rey en general. Para las interpretaciones tardías: O. Michel, *Das Licht des Messias en Donum Gentilicium, N.T. Studies... D. Daube,* Oxford 1978, pp. 40-50.

31. E. Lipinski, op. cit., p. 165. Escribiendo a su hijo el sabio egipcio Ptah-Hotep alababa al hombre que ungía los miembros de su mujer para conservarle la salud. Otro texto egipcio compara el aceite con la luz (H. Grapow, *Die Bildlichen Ausdrücke des Aegyptischen,* Leipzig 1924, p. 147).

32. En Emar, junto al Éufrates, la sacerdotisa era ungida antes de la hierogamia (cf. D. Arnaud, "Annuaire École Pratique des Hautes Études", sección V, 84, 1977, p. 224).

33. ANET, p. 184, art. 43 de las leyes asirias.

34. A ese género de unción parece referirse 2Sam 5, 3 cuando los ancianos de Israel vienen a establecer alianza con David y le ungen.

35. Véase un ejemplo hitita en ANET, p. 209, III, 4 y el proverbio satírico traducido por W. Lambert en *Babylonian Wisdom Literature,* p. 259, línea 15.

36. J. Boese en "Baghdader Mitteilungen", 7, 1974, p. 68.

37. R. de Vaux, *Instituciones...,* pp. 511s.

38. H. Cazelles en el informe presentado por el grupo lingüístico de "Études chamito-sémitiques", XX, 1970: L.P. 43-46. A. Jamme me hace saber que para él *slh* en semítico meridional significa "sano, en buena salud" más que "virtuoso".

39. Parece que tienen una preferencia por el equivalente *parsu* "prescripciones", de donde el título del libro de Y. Rosengarten y A. Baer, *Sumer et le Sacré; le jeu des Prescriptions (ME) des dieux et des destins,* París 1977. Sobre el don de ME al rey, cf. p. 81. Esas prescripciones se entienden entonces en el sentido médico (p. 4) de que infunden su dinamismo en el cuerpo del paciente. A. Falkenstein se atenía a la traducción de "fuerza divina" (ibid., p. 18).

40. Como *ruah* en hebreo, *shou* en egipcio significa a la vez el espacio vital y el vacío; cf. P. Derchain, *Sur le nom de Chou et sa fonction,* en "Rev. d'Egyptologie".|27, 1975, pp. 110-116.

41. Leyenda de Aqhat en *Ugarit III,* 25; cf. Sal 104, 29-30.

42. Baal toma consigo su *rh* para descender a las fauces de Môt, cf. Caquot-Sznyzer, *Textes ougaritiques,* París 1974, p. 247.

43. El autor bíblico evita poner a Dios *en* la *ruah* (preposición *l* y no *b*).

44. Debemos dejar ahora de lado, aunque para recogerlos más tarde, los textos posteriores a la fundación de la monarquía y de espíritu profético que otorgan la *ruah* a Moisés y a los ancianos (Núm 11). En Gén 6, 3 el verbo hebreo *yâdôn*, difícil de traducir, evoca ciertamente una noción de "juicio" *(dîn)* o de "potencia" (akk. *danânu*).

45. El Sal 104, tras haber recogido la vieja imagen de que una *ruah* era la "montura alada" de Dios, como las nubes lo eran para Baal (v. 3), precisa que es un "enviado" (*maleak*, ángel) de Yahveh.

46. Sal 2, 6 y lo que se dice en Prov 8, 22 de la sabiduría del rey (cf. vv. 15ss), pero O. Keel ve más bien en ese *nâsak* el "fundir" una estatua en metal (*Die Weisheit spielt vor Gott*, Gotinga 1975, p. 18). Acerca del título *nasiku*, cf. cap. cuarto nota 33.

47. Pero véase nota 27.

48. M. Görg, *Weiteres zu nzr*, en "Bibl. Notizen", 4, 1977, pp. 7s; cf. *Die Kopfbedeckung des Hohenpriesters*, ibid., 3, 1976, pp. 24-26 (sobre el *sys* hebr. y el *Djdj* egipc., el *nsrt* egipc. y el *nzr* hebr.).

49. G. von Rad, *Das judäische Königsritual*, en "Theol. Lit. Zeit.", 1947, pp. 211-216, recogido en *Ges. Studien*, I, 205-213, compara ese *edut* con el protocolo transmitido al faraón en su coronación. R. de Vaux precisa más al pensar en las "estipulaciones" *(eda)* de los tratados de alianza (*Le roi vassal de Yahvé*, en *Mélanges E. Tisserant*, Ciudad del Vaticano 1964, pp. 119-133).

50. También se puede traducir "sobre la cual", de donde la versión "estrado".

51. H. Cazelles, *La vocation d'Isaïe (ch. 6) et les rites royaux*, en *Homenaje a Juan Prado*, Madrid 1975, pp. 95ss; "Svensk Exegetisk Arsbok, XXXIX, 1974, pp. 42s.

52. Cf. J. de Fraine, *Adam et son lignage. Études sur la notion de "Personnalité corporative" dans la Bible*, París-Brujas 1959.

53. Acerca de los salmos reales, panorámicas y bibliografía en J. Coppens, *Le Messianisme royal*, París 1968, pp. 52-62.

54. En su estudio *La prophétie de Nathan et ses échos lyriques* (*Suppl. Vet. Test.*, IX, Leyden 1963, p. 223) A. Caquot cree que en su factura actual el salmo podría datar del tiempo de Ezequías (s. VIII a.C.).

55. Esa fue la tesis de S. Mowinckel. Cf. art. *Nouvel An* (E. Drioton, R. Largement, A. Michel, H. Cazelles) en *Suppl. Dict. Bible*, VI, 555-645.

56. Se reconoce cada vez más que la fundación de la monarquía es el punto focal de la historiografía israelita; cf. Z. Kallai, *The United Monarchy of Israel — A Focal Point in Israelite Historiography*, en "Israel Expl. Journal", 27, 1977, pp. 103-109.

57. F. Langlamet, *Pour ou contre Salomon; La réaction prosalomonienne de I Reg 1-11*, en "Rev. Sib.", 1976, pp. 321-379; *Absalom et les concubines de son père*, ibid., 1977, pp. 161-209 con bibliografía. R.N. Whybray, *The Succession Narrative: A Study of II Samuel 9-20; I Kings 2*, Londres 1968; E. Würthwein. *Die Erzählung von der Thronnachfolge Davids, theologische oder politische Geschichtsschreibung*, Zurich 1974; T. Veijola, *Die ewige Dynastie, David und die Entstehung seiner Dynastie nach der Deuteronomistischen Darstellung*, Helsinki, 1975, entre los autores, además de T. Mettinger, citado en la nota 3.

58. Muchos provienen de la redacción actual de los libros de Samuel: el relato de la sucesión ha quedado roto por los capítulos 21-24 de 2Sam en que el culto del templo está más conectado con David que con Salomón.

59. Cf. F. Langlamet, en "Rev. Bibl.", 1976, p. 378.

60. Abiatar y su casa fueron desterrados por Salomón a Anatot (1Re 2, 26-27; cf. 1Sam 2, 36). Fue el sacerdocio de Jerusalén el que estuvo más dispuesto a reconocer tanto la elección de una dinastía que había fundado el templo como el reconocimiento efectivo de los abusos y debilidades de la misma monarquía.

61. Aun reconociendo que Mefibaal era en realidad hijo de Saúl.

62. La redacción actual ha combinado dos textos, uno de los cuales —probablemente del norte— admitía a David, pero no a sus sucesores. David había jurado no eliminar la casa de Saúl (1Sam 24, 22 ss), ahora bien eso fue lo que hizo (2Sam 21, 1-12). Esos relatos subordinan al carisma profético el don del Espíritu a Saúl (1Sam 10, 5-6) y al profeta Samuel la elección dinástica.

63. Los textos que dan a Gedeón el nombre de Yerubaal no hablan del espíritu, como no lo hacen otros. El Espíritu no fue dado a todos los jueces, sino sólo a los que prepararon la realeza de Judá.

64. Sobre el Yahvista, véase H. Cazelles, *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1980, pp. 203-233; P. Ellis, *The Yahvist, The first biblical Theologian*, Indiana 1968; A. de Pury, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob*, París 1975, I, pp. 87-166; L. Ruppert, *Der Yahvist, Künder der Heilsgeschichte*, en *Wort und Botschaft*, Würzburgo 1970, pp. 101-120, entre otros.

65. A.K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles, Texts from cuneiform sources*, V, Nueva York 1975, pp. 43s.

66. Hay además una tradición que localiza en Sión el monte Moriyya, cf. 2Cró 3, 1.
67. El Deuteronomio tiene otra idea de la realeza, subordinándola expresamente a la ley en 16, 18-20.

Capítulo cuarto (p. 67 a 81)

1. J. Coppens, *Le Messianisme et sa relève prophétique,* Gembloux 1974, que habla de "la puesta en tela de juicio del poder real" (p. 4).
2. M. Noth, *Histoire d'Israel,* trad. francesa París 1954, pp. 200-203; trad. cast. *Historia de Israel,* Garriga, Barcelona 1966.
3. L. Ramlot, art. *Prophétisme* en *Suppl. Dict. Bible,* VIII, cols. 811-908; L. Monloubou en *Introducción crítica al Antiguo Testamento,* pp. 365-373.
4. Samuel se nos presenta como teniendo contactos con las "bandas" de profetas (1Sam 19, 18-24). Después de haber ungido a Saúl, es al encontrarse con los profetas cuando, según la redacción actual, recibe el Espíritu. El redactor de 1-2Sam justifica el carisma real por el carisma profético de Samuel, sin referencia al carisma dinástico.
5. La redacción actual puede calificarse de "deuteronomista" en un sentido amplio; cf. J. Becker, *Messias Erwartung,* pp. 50s. Ésta ya no es la estructura de las promesas a los soberanos y a su descendencia.
6. El versículo presenta huellas de un remodelamiento deuteronomista, pues sobrepone una alianza entre Dios y el pueblo a la alianza entre Dios y el rey, sin olvidar la antigua forma de alianza entre jefes, que se hacía "delante de la divinidad" (2Sam 5, 3).
7. R. de Vaux, *Le roi, vassal de Yahvé,* en *Mélanges E. Tisserant,* Ciudad del Vaticano 1964, pp. 119-133.
8. El libro es posterior a la toma de Kalné, a la que se hace alusión en 6, 2. El final 9, 13-15 es posterior al 733 y probablemente al 722 porque supone la cautividad de Israel, aunque no necesariamente la de Judá.
9. Para juzgar de textos como éste hay que guardarse de trabajar sólo con la Biblia y no olvidar las promesas de prosperidad agraria hechas a los soberanos en el Oriente antiguo. Is 40-55 dependerá igualmente de promesas como las que cantaban los himnos en la época de la monarquía.
10. Cf. A. Caquot, *Osée et la royauté,* en "Rev. Hist. et Philos. relig.", 1961, pp. 123-146; A. Gelston, *Kingship in the Book of Hosea,* en "Oudtest. Stud.", XIX, 1974, pp. 71-85: "Es más probable que la actitud de Oseas frente a la realeza, como frente al sacrificio, fuera más bien una crítica a la realidad corriente que una oposición de principio a la institución" (p. 85). Acerca de Judá en el libro de Oseas, cf. G. Rinaldi, *I Profeti minori,* Turín 1960, pp. 64s.
11. Así, y pese a los graves argumentos, la autenticidad de 3, 5 sobre el retorno "a David su rey" resulta dudosa. Queda por saber si esa adición es postexílica, como piensan muchos, o si no habría que datarla más bien en la reforma de Yosías, cuando el derrumbamiento de Asiria permite al gobierno de Judá intentar la reunificación del norte; cf. Jer 31, 5, de autenticidad asimismo dudosa.
12. Literalmente "cuerno hijo de aceite", alusión evidente al cuerno de aceite de Sadoq para ungir a Salomón, hijo de David (1Re 1, 39), llamado Yedidyah (2Sam 12, 25, aquí Yedid). La traducción frecuente ("fértil collado") carece de fundamento.
13. Véase J. Coppens, *Messianisme royal,* pp. 67-82; J. Becker, *Messiaserwartung,* pp. 39-41; L. Monloubou, A. Gélin en *Introducción crítica A.T.,* Herder, Barcelona 1980, pp. 422s. El estudio más detallado es el de M. Rehm, *Der königliche Messias im Licht der Immanuel Weissagungen des Buches Jesaja,* Kevelaer 1968, aunque a mí me hubiera gustado que se centrase más en los problemas elementales de la vida del pueblo y de su gobierno.
14. J. Fichtner, *Jesaja unter den Weisen,* en *Gottes Weissheit,* Stuttgart 1965, pp. 18-26.
15. H. Cazelles, *La vocation d'Isaïe et les rites royaux* en *Homenaje a J. Prado,* Madrid 1975, pp. 89-108; "Sv. Exeg. Arsbok", XXXIX, 1975, pp. 35-58. A. Schoors, *Isaiah, the Minister of Royal Anointment?,* en "Oudtest. Stud.", XX, 1977, pp. 85-107. La fecha de 738 parece imponerse, pues según 2Re 15, 27, Ozías vive cuando el suceso de Pégaj, tres meses después de la muerte de Menajem, que aún vivía en 738.
16. A. Schoors ofrece un paralelo interesante en el himno de Numushda y la función del sacerdote *pashishu* "ungido" o "encargado de la unción" (cf. 2Re 9, 3). Pienso, sin embargo, que la unción era la

función del sacerdote y que el cometido del profeta era proclamar al elegido de Dios, al que todo Israel debía obedecer. El famoso endurecimiento de 6, 5ss me parece tener por origen simple y llanamente el rechazo de Israel a obedecer semejante proclamación en Judá. El reino de Israel sólo desapareció 16 años después.

17. Cf. supra, pp. 33, 55.

18. El v. 16 recoge, en efecto, el simbolismo del v. 15 sobre "la miel y la crema", dándole un sentido temporal y no paradisíaco; cf. G. Rice, *The Interpretation of Isaiah 7, 15-17*, en "Journ. Bibl. Lit.", 1977, p. 368. El oráculo primitivo pudo haber pertenecido al cap. 6 y haber sido separado del mismo por la introducción en prosa de 7, 1-3 y el oráculo de 7, 4-9, que se refieren a la guerra siro-efraimita.

19. En J. Vermeylen, *Du Prophète Isaïe à l'Apocalyptique*, París 1977, pp. 200s, se encontrará un cuadro que muestra claramente el paralelismo entre el nacimiento del Emmanuel y el hijo segundo de Isaías; sólo que para el Emmanuel el verbo está en participio, mientras que para el hijo del profeta se emplea el imperfecto histórico, lo que prueba la reinterpretación histórica del antiguo texto sobre la realeza sacra. El v. 15 hay que enlazarlo con el v. 14, sin que exista paralelismo con 8, 1-4. El paralelo del 8, 4 es el versículo 16 con su reinterpretación histórica. Como dice Vermeylen (p. 220), la señal dada a Ajaz es ambivalente: mantiene la elección dinástica, pero pronosticando desastres debidos a la incredulidad del monarca. Yo insistiría más de lo que lo hace dicho autor en la incredulidad del pueblo (7, 13*b;* 8, 6) en tanto que 8, 9-10 me parece una reanudación de 7-8 en la época de Senaquerib (cf. 17, 12) cuando Emmanuel ya no es tanto el rey del país cuanto "Dios con nosotros". Como en el cap. 1, la personalidad real se difumina.

20. No hay razones para corregir el texto, si se recuerda el sentido temible de *qdš* no sólo en el cap. 6 sino también en Éx 3, 4 y en otros pasajes a propósito precisamente de la presencia de Dios en un lugar santo o en el arca (1Sam 5; 2Sam 6, 7-18).

21. Tampoco aquí conviene corregir el texto y habrá que admitir que el pueblo "se regocija" (Vermeylen p. 213) de los proyectos de Damasco y de Samaría. Schoors ha mostrado muy bien el interés de Isaías por la dinastía. Por mi parte agregaría sólo que lo que está en tela de juicio no es la fidelidad de la dinastía, sino la fidelidad de los dinastas (p. 103). Vermeylen ve en *zera'* a la población (p. 197); ¿no será más bien la dinastía? (cf. 1Re 11, 14; 2Re 11, 1).

22. *Problèmes de la guerre syro-ephraïmite* en *Eretz Yisrael IX*, homenaje a Ginsberg (todavía inédito).

23. Así lo había señalado ya Gressmann que evocaba a Gilgamesh: dos tercios de dios por un tercio de hombre.

24. Aunque construido sobre otras bases, el comentario de Wildberger me parece uno de los más sólidos: Neukirchen 1972, pp. 381s.

25. Tal vez sea una reinterpretación yahvista del viejo título de Dios de Melquisédec, *El qôneh ereç* (Gén 14, 19).

26. Vermeylen, op. cit., p. 236.

27. Este nombre, que es también el del davídida en 9,6, puede asimismo designarle aquí; de igual modo en Os 3, 5 y en Jer 30, 9 se habla de volver a Yahveh "su Dios" y a David "su rey". En 8, 11 *(hzq)* tal vez haya una alusión a Ezequías, como el profeta Jeremías hará una alusión a Sedecías en 23, 6.

28. Wildberger ha demostrado claramente el carácter isaiano del pasaje. Yo hubiera agradecido un estudio más profundo de las condiciones políticas al morir Ajaz.

29. B. Renaud, *La formation du livre de Michée*, París, p. 384.

30. J. Coppens, *Le Messianisme royal*, pp. 85-89, da una panorámica de las discusiones. U. Kellermann, *Messias und Gesetz*, Neukirchen 1970, pp. 29s, subraya las relaciones de este texto con la amenaza asiria. Cf. asimismo J.T. Willis, *Micah IV, 14 - V, 5 - A Unit*, en "Vet. Test.", 1968, pp. 529-535. A.S. Van der Woude, *Micha*, Nijkerk 1976.

31. Literalm. "él será el de paz". La fórmula, que sorprende justamente a J. Coppens, parece ser una antigua fórmula cultual arcaica como el *zeh Sinai* de Jue 5, 5.

32. Miqueas hace también del acto divino de la elección dinástica un acto redentor del pueblo.

33. Este título, escrito a veces *nsb* (Bordreuil, "Semitica", XXIII, 1973, p. 99) designa a los gobernantes de las poblaciones vasallas (también en Jos 13, 21), cf. Mendenhall en "Bibl. Arch.", XXV, 1962, p. 83; O. Eissfeldt, en "Journ. Bibl. Lit.", 1968, pp. 386s, nota 5, generalmente arameos; J.P. Brinkmann, *A Political History of Post-Cassite Babylonia (1158-622 BC)*, Roma 1968, pp. 274s.

34. Un buen conocimiento de las condiciones políticas entre 733 y 701 permite datar el conjunto de los oráculos de Miqueas en esa época. Pero ha habido adiciones; así Miq 2, 12-13 parece depender de Is 52, 12, 54, 3.

35. P.D. Miller, *Animal Names as Designations in Ugarit and Hebrew*, en *Ugarit Forschungen*, II, Neukirchen 1970, pp. 177-186.

36. El verbo está en la conjugación causativa y el profeta establece gustoso un lazo entre la *ruah* del versículo precedente con el verbo de la misma raíz, que significa a la vez el aire y el espacio. Como el faraón, el ungido de Yahveh era la "*ruah* de las narices" de sus súbditos (Lam 4, 20). Muchos comentaristas datan el presente texto en la época del destierro, pero enlaza explícitamente con el final del cap. 10 sobre la campaña asiria.

Capítulo quinto (p. 83 a 93)

1. Es el Mishneh de 2Re 22, 14 y muy probablemente el Maktesh de Sof 1, 11. N. Avigad, en "Rev. Bib.", 1973, pp. 576ss, ha descubierto muchos elementos de esa fortificación; cf. E.M. Laperrousaz, *L'extension préexilique de Jérusalem sur la colline occidentale*, en "Rev. Étud. Juives", CXXXIV, 1975, pp. 3-30. Vemos ahí a la "hija de Sión", unida por lo demás desde el final del reinado de Ezequías a Jerusalén (Is 1, 8).

2. Véase el *status questionis* en *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1980, pp. 244ss; D.E. Dion, *Religion et Politique dans le Deutéronome*, en "Science et Esprit", 1978, pp. 39-53.

3. Esos notables son designados el "pueblo del país", expresión cuyo sentido ha variado, pero parece designar a los propietarios terratenientes, distintos de la corte. Son gente con recursos (cf. Dt. 12, 6-7; 2Re 15; 20), y es a ellos a los que se dirige el discurso deuteronomista. Disponen de la clientela local.

4. En efecto, una genealogía excepcionalmente larga le da por antecesor a un Ezequías; cf. J. Heller, *Zephanjas Ahnenrethe*, en "Vet. Test." 1971, pp. 102-104.

5. Estado actual de la cuestión en H. Cazelles, *Jérémie, Sophonie et les Scythes en Palestine*, en "Rev. Bib.", 1967, pp. 24-44.

6. Ensayo de síntesis de los trabajos actuales sobre la composición del libro de Jeremías en H. Cazelles, *La production du livre de Jérémie*, "Masses Ouvrières", marzo 1978, pp. 9-32.

7. Sobre la autenticidad del versículo, cf. S. Boehmer, *Heimkehr und Neuer Bund. Studien zu Jeremia 30-31*, Gotinga 1976, pp. 52-55.

8. S. Boehmer y muchos otros ponen en tela de juicio la autenticidad de este versículo como de Os 3, 5 (donde yo vería una adición del tiempo de Jeremías). A mi entender, el problema del retorno de Israel "a David" se plantea en la época de Jeremías más que en el tiempo del destierro. En tiempos de Ezequiel la cuestión se plantea de otro modo (37, 15-28): restauración del norte y del sur bajo un solo rey, y no retorno del norte hacia el sur.

9. Este discurso del templo, resumido en Jer 26, 4-6 (H. Weippert, *Die Prosareden des Jeremiabuches*, Berlín 1973, pp. 26-47), se dirigía originariamente a los responsables encargados de juzgar en el templo. En su forma actual ha sido editado como discurso dirigido al pueblo (sobre todo en los vv. 1-3.5.7.9.12-15). Acerca de esta edición, llamada deuteronómica, cf. W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, Neukirchen 1973, pp. 105-108.

10. D. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, Londres 1956, pp. 71s.

11. Sobre este texto, cf. A. Malamat, en "Palestine Expl. Quart.", 1951, pp. 81-87; J. Coppens, *L'espérance messianique royale à la veille et au lendemain de l'exil* en *Studia Biblica et semitica, T.C. Vriezen... dedicata*, Wageningen 1966, pp. 46-61.

12. J. Swetnam, *Some observations on the Background of sdyk in Jeremias 23, 5a*, en "Biblica", 1965, pp. 29-40.

13. *Féminisme ou messianisme? A propos de Jérémie 31, 21. Beiträge zur alttestamentliche Theologie* (homenaje a W. Zimmerli), Gotinga 1977, pp. 179-184, contra C. Schedl, *Femina circumdabit virum*, en "Zeit. Kath. Theologie", 1961, pp. 431-443. E. Jacob parece haber visto claro al pensar en un proverbio (p. 183), porque W.G. Lambert ha traducido uno de la misma estructura, aunque más grosero: "una cosa que no se ha traducido desde tiempo inmemorial: una joven que se tira un pedo en el seno de su marido" (*Babylonian Wisdom Literature*, 1960, p. 260). El vocabulario es evidentemente erótico como en Oseas y en Jeremías, caps. 1-2. Por el contexto se trata de Israel y no de Judá (Boehmer). La *Meshubah* en 3, 8-11 (cf. los *schobebim* de 3, 14) es Israel y no Judá la pérfida *(bôgedah)*; *tesôbeb* ha sido elegido por aliteración con *shobebah*.

14. U. Kellermann, *Messias und Gesetz*, pp. 79s.

15. *Problèmes du livre d'Habaquq*, Neuchâtel 1944. E. Otto (en "Zeit. Alt. Test. Wissenschaft",

1977, pp. 73-106) admite algunas manipulaciones postexílicas, pero considera que en cualquier caso se trata de los abusos de la clase dominante *(Oberschicht)* de Judá.

16. El *Pesher* de Habacuc en Qumrán no contiene este salmo. Para la exégesis del mismo, cf. el reciente estudio de P. Josken, *Das Buch Habakuk*, Bonn 1977, pp. 521ss.

17. En los LXX se lee "los ungidos", ya sea por paralelismo con "pueblo", ya sea porque el traductor piensa en los patriarcas (Sal 105, 15, aunque aquí no se trata de los patriarcas), o bien —como hará el *Documento de Damasco*— piensa en dos Mesías o en una dinastía.

Capítulo sexto (p. 95 a 113)

1. Véase el texto hallado en Babilonia y publicado por E. Weidner en *Mélanges R. Dussaud*, París 1939, II, pp. 923-935; ANET, p. 308*b*.

2. Es la mejor explicación de cómo se ha difundido una predicación "deuteronomista", según lo interpretan Janssen, Nicholson y Ackroyd, *Exile and Restoration*, Londres 1968, pp. 59ss. Cf. asimismo A. Alt, *Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums* (homenaje a Procksch), 1934, en *Kleine Schriften*, II, pp. 316-337.

3. E. Janssen, *Juda in der Exilszeit*, 1956; E. Nicholson, *Preaching to the Exiles*, Oxford 1970.

4. R. de Vaux, *Instituciones...*, pp. 269s.

5. G. Wanke, *Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift*, Berlín 1971.

6. Estos versículos 14-26 faltan en la edición griega de los LXX y se discute su autenticidad. Yo pensaría más bien que los LXX los suprimieron debido a las contradicciones aparentes con Jer 23, 5-6 y 31, 35-37.

7. J.W. Miller, *Das Verhältnis Jeremias und Hezekiels sprachlich und theologisch untersucht*, Assen 1955.

8. P. Grelot, *Isaïe 14, 12-15 et son arrière-plan mythologique*, en "Revue de l'Histoire des Religions", 149, 1956, pp. 18-46; R.J. Clifford, *The Cosmic Mountain*, Harvard 1972.

9. A.H. Van Zyl, *The Moabites*, Leoden 1960, pp. 136ss, sobre las relaciones históricas entre Israel y Moab; H. Wildberger, *Jesaja*, fasc. 8, Neukirchen 1975, pp. 619-621.

10. Acerca del alcance de este oráculo, cf. J. Coppens, *Messianisme royal*, p. 98, que adopta una interpretación muy similar a la de G. Fohrer.

11. A. Caquot, *Le Messianisme d'Ezéchiel*, en "Semitica", XIV, 1964, pp. 5-12; W. Zimmerli, *Ezechiel's view of the Monarchy*, en *Studia dedicata J. Pedersen*, Copenhague 1953, pp. 130-140.

12. Algunos comentaristas, como P. Auvray, refieren su destierro al 587. A mi entender los recuerdos del templo son muy vivos en el profeta, pero podrían referirse a un ministerio anterior al 597.

13. Con Kraetschmar, J. Hermann, H. Schmidt y G. Fohrer, yo creo que la madre es aquí Hamutal, puesto que sólo se trata de dos reyes, hijos suyos. Pero habrá que admitir, con A. Caquot, que no desempeñó un gran papel político.

14. H. Cazelles, *Shiloh, The Customary Laws and the Return of the Ancient Kings*, en *Proclamation and Presence... in Honor G. Henton Davies*, Londres 1970, pp. 239-251; R. Criado ha mantenido su punto de vista.

15. Acerca de *nâsî* antes de Ezequiel, cf. O. Calderini, *Il nâsî biblico nell'epoca patriarcale e arcaica*, en "Bibbia e Oriente", XX, 1978, pp. 65-76.

16. Cf. p. 64 sobre la designación del rey por el fundador de la dinastía.

17. En el conjunto del libro de Ezequiel, el término Israel ya no se opone a Judá, cf. W. Zimmerli, *Ezéchiel*, pp. 1258-1261 y "Vet. Test." 1958, pp. 75-90.

18. Esa adición separa, en efecto, de "mi casa" los dos epítetos que se refieren a ella: "toda bien ordenada y protegida". Acerca de ese texto, cf. T. Mettinger en "Svenks Ex. Ars.", 1977, 41-42, pp. 147-156.

19. G. Lefebvre, H. Cazelles, P. Evdokimov, A. Greiner, *Le mystère de l'Esprit Saint*, París-Tours 1968, pp. 34-36; D. Lys, *"Ruâch", Le souffle dans l'Ancien Testament*, París, pp. 121-146.

20. W. Zimmerli, *Ezechiel*, pp. 1227ss. H. Gese, *Die Verfassungsentwurf des Ez. cap. 40-48*, Tubinga 1957. J.D. Levenson, *Theology of the Programm of Restauration of Ezékiel 40-48*, Harvard 1976, especialm. pp. 129ss.

21. Véanse las introducciones al Antiguo Testamento; por ejemplo, *Introducción crítica...*, pp. 257-263. La dificultad está en distinguir esta historia de los "suplementos" que se le han añadido.

22. W. Zimmerli, *Sinaïbund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift,* en "Theol. Zeit.", 16, 1960, pp. 268-280. H. Cazelles, *Alliance du Sinaï, alliance de l'Horeb et Renouvellement de l'Alliance* en *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie* (homenaje a Zimmerli), Gotinga 1977, pp. 69-79.

23. H. Cazelles, *Royaume de prêtres et nation consacrée (Éx 19, 6),* en *Humanisme et foi chrétienne, Mélanges Centenaire Inst. Cath. Paris,* París 1976, pp. 541-548; sobre la expresión como indicativa de la dignidad del pueblo elegido y no de su función, R. Mosis, *Éx 19, 5*b, *6*a. *Syntaktischer Aufbau und lexikalische Semantik,* en "Bibl. Zeit.", 22,, 1978, pp. 1-25 con las pp. 17-21 sobre *segul·lah,* la "propiedad" o "patrimonio propio" de Dios.

24. Acerca del sumo sacerdote, cf. R. de Vaux, *Instituciones...,* pp. 508-514.

25. D. Schlumberger, *La coiffure du grand roi,* en "Syria", 48, 1970, pp. 378-383.

26. Op. cit., p. 510.

27. G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament,* trad. francesa, Ginebra 1963, p. 93; trad. castellana *Teología del A.T.,* Sígueme, Salamanca [3]1974.

28. Generalmente se sitúa Is 40-55 en Babilonia. Pero el problema sigue abierto. El profeta se coloca en Jerusalén adonde llegan las buenas noticias y adonde se contempla el regreso de la procesión. Se puede advertir que el desierto y la vegetación descritos son palestinos más que mesopotámicos. La escuela de Isaías trabaja más bien en Israel.

29. Estos capítulos evitan llamar nación, *goy,* a Israel; es un *'am* (40, 5.7; 42, 6.22; 43, 8.21; 44, 7; 51, 7.22; 52, 9).

30. No olvidemos que esa justicia es más que equidad. Es generosa, y da victoria y prosperidad.

31. Sobre los sentidos de *rg'* y el estado de la cuestión, cf. L. Delekat, en "Vet. Test.", 14, 1964, pp. 56ss.

32. Al igual que Ciro "no conocía" tampoco a Yahveh (45, 5).

33. Cf. nota 29; pero este *'am* adopta una estructura nueva.

34. A. Caquot ha llamado la atención sobre ese plural (*Les grâces de David. A propos d'Isaïe 55, 3*b, en "Semitica", XV, 1965, pp. 45-59. Cf. también S. Mowinckel, *He that Cometh,* pp. 165ss; A. Schoors, en "Recherches Bibliques", VIII, Lovaina 1966, p. 125; E. Lipinski, *Essais sur la Révélation,* París 1970, p. 74; W.A. Beuken, *Isa 55, 3-5: The reinterpretation of David,* en "Bijdragen", 35, 1974, pp. 49-64. Sobre el empleo de *hesed* en plural, cf. Caquot, pp. 47-48; yo creo que el actuante es Dios, incluso en 2Cró 6, 42 *(Bible de Jérusalem).* Dios, en efecto, es "abundante en *hesed*" (Núm 14, 18); la práctica con David (Sal 89, 3...) y es quien la "guarda" (Éx 34, 7) para miles de generaciones, es fiel a David y su dinastía, pese a sus faltas (Sal 89, 29), por su alianza (ibid.); esa "alianza eterna" *(berit 'ôlam)* es la que Ezequiel (35, 25-26) relaciona con David.

35. Véase el estado de la cuestión en el excursus 3, p. 177. J. Coppens, *Le Messianisme et sa relève prophétique,* pp. 41-84; J. Becker, *Messiaserwartung,* pp. 64ss.

36. Véase nota 23.

37. *Messianisme et relève prophétique,* p. 41.

38. H. Cazelles, *Le roi Yoyakin et le Serviteur du Seigneur,* en *Proceedings of Fifth World Congress of Jewish Studies,* Jerusalén 1969, pp. 121-125.

39. Con demasiada frecuencia el verbo se traduce por un pasado, cuando en hebreo se trata de un imperfecto.

40. No hay que corregir el texto. El verbo está en femenino y el sujeto es *napshô* (*nephesh* es femenino) con su valor frecuente de pronombre reflexivo (P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu biblique,* 146*k* y, como sujeto 147*b,* nota 2).

41. "Raíz" (hebr. *shôresh*) en el sentido de "descendencia", según la escuela de Isaías: Is 11, 10; 14, 29; 37, 31.

Capítulo séptimo (p. 115 a 126)

1. Texto babilónico conocido como "crónica de Nabonido", cf. ANET, 306*b*.

2. P. Ackroyd, *Israel under Babylonia and Persia,* Oxford 1970, pp. 168s y 204.

3. Estado de tales cuestiones en T. Chary, *Introducción crítica al Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona 1980, p. 492-497. J. Scullion, *Some difficult Texts in Isaiah 56-66 in the Light of Modern Scholarship,* en *Ugarit Forschungen,* Neukirchen 1972, IV, pp. 105-128; E. Sehmsdorf, *Studien zur Redaktionsgeschichte von Jesaja 56-66,* en "Zeit. Alttest. Wiss.", 1972, pp. 517-576.

4. D. Lys, *"Ruach"...*, pp. 219-22; J.A. Sanders, *From Isaiah 61 to Luke 4*, en *Christianity, Judaism and other greco-roman cults, Studies M. Smith*, Leiden 1975, I. pp. 80-82.

5. Hay aquí una dificultad textual; véanse los comentarios; también J. Fischer, *Das Buch Isaias*, Bonn 1939, II. p. 179; P. Volz, p. 255. Sobre el conjunto del pasaje, K. Pauritsch, *Die neue Gemeinde...*, Roma 1971, pp. 128-130. La tiara *(pe'er)* alude al resplandor *(tp'rh)*. cf. Est 1, 4.

6. Tales decretos de amnistía se conocen desde la época babilónica antigua (edictos, *mesharu*), cf. *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, p. 191.

7. Sobre el sentido de la expresión, especial de esa época, H. Cazelles, *La Mission d'Esdras*, en "Vet. Test.", 1954, p. 129.

8. J. Asmussen, *Iranica. The Death of Cambyses*, en"Acta Orientalia", XXXI, 1968, pp. 6-14.

9. Últimamente M.D. Coogan, *West-Semitic Personal Names in the Murashu Documents*, Munich 1976.

10. T. Chary, *Les Prophètes et le culte à partir de l'exil* París-Tournai 1955, pp. 118-159.

11. Artículo *Nouvel-An* en *Suppl. Dict. Bible*, VI, cols. 639ss.

12. Sobre los profetas akkádicos en el origen del lenguaje apocalíptico cf. J.G. Heintz. *Les Prophéties Akkadiennes*, en *L'Apocalyptique, Études d'Histoire des Religions*, París, pp. 71-87.

13. Para la discusión de esos textos, cf. T. Chary, *Aggée-Zacharie-Malachie*, en "Sources Bibliques", París 1969, pp. 88ss, 110ss.

14. *Messiaserwartung*, pp. 82ss; el autor verá sin embargo en los textos de Isaías una protoescatología, p. 32.

15. P. Ackroyd, *Israel under Babylonia and Persia*, p. 217.

16. L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori*, Roma 1956, pp. 237-242; R. de Vaux, *Instituciones...*, p. 568; D. Mc Carthy, en *"Journ. Bibl. Lit."*, 1969, pp. 166-176; 1973, pp. 205-210.

17. Últimamente, R. Tournai, en "Rev. Bibl.", 1967, p. 119 (a propósito de Wildberger *Jesaja*), 2,2-4; E. Lipinski, en "Vet. Test.", 1970, pp. 445-450; M. Fishbane en "Zeit. Alttest. Wiss.", 1972, p. 351; Jon Levenson, en "Harvard Theol. Rev.", 1975, p. 206, que ha observado justamente la ausencia de paralelismo en Dt 4, 30, sin estudiar a fondo los problemas de semántica y de estructura del texto.

18. P. Barguet, *Le livre des Morts des Anciens Egyptiens*, París 1967, p. 231 y nota; O. Kaiser, *Die Mythische Bedeutung des Meeres im Ägypten, Ugarit und Israel*, Berlín 1959, p. 35.

19. W.R. Millar, *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic*, Harvard 1976. Conviene distinguir los conceptos de escatología (relativa a los últimos tiempos) y de apocalíptica (referida al desvelamiento de los secretos divinos). En realidad son conceptos que van ligados. Véase, finalmente "Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible", *Apocalypses et Théologie de l'Espérance* (congreso de Toulouse), París 1977; "Centre de recherches d'Histoire des Religions de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg", *L'Apocalyptique* (F. Raphaël, F. Dunand...), París 1977.

Capítulo octavo (p. 127 a 142)

1. Para el estado de las cuestiones, cf. E. Lipinski, E. Beaucamp, I. Saint-Arnaud, *Psaumes* en *Suppl. Dict. Bible*, IX, cols. 1-214, París 1973. Acerca de la clasificación: E. Beaucamp, pp. 143ss; sobre la adaptación de los salmos a los cambios de la sociedad israelita: cols. 196ss. Sobre los salmos regios antes de su adaptación postexílica: cols. 94-102 (E. Lipinski).

2. S. Schreiner ("Vet. Test.", 1977, pp. 216-222) llega incluso a ver aquí la investidura del sumo sacerdote. Sobre este salmo existe una literatura abundante y constantemente renovada. Para una lectura cristológica, cf. M. Gourgues, "Rev. Bibl.", 1976, pp. 5-24. Los comentarios son numerosos y proporcionan los elementos de discusión; así F. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen 1960; E. Beaucamp, *Le Psautier* (1-72), París 1976; M. Mannati, *Les Psaumes*, 4 vols., "La Pierre qui Vire", París 1968; A. Maillot y A. Lelievre, *Les Psaumes*, 3 vols., Ginebra 1969.

3. J. Kenneth Kuntz, *The Retribution Motif in Psalmic Wisdom*, en "Zeit. Altt. Wiss.", 1977, pp. 223-233, sin referirse al Sal 2; R.A. Bennett, *Wisdom Motifs in Ps 14-53*, en "Bull. Am. School Or. Res.", 220 (1975), pp. 15-22. Acerca de la sabiduría superreina, cf. p. 183s.

4. Cf. pp. 34 y 50.

5. P. Auvray en *Introducción crítica al A.T.*, pp. 547ss.

6. E. Beaucamp, *Le Psaume 21(20) Psaume messianique*, en *Richesses et déficiences des anciens Psautiers Latins*, Roma 1959, pp. 35-50.

7. M. Dahood, *Psalms*, I, Nueva York 1966, pp. 171-173 sobre el carácter preexílico del salmo y su estructura; pero su solución es diferente.

8. Helen Ann Kenik, *Code of Conduct of a King, Psalm 101*, en *"Jour. Bib. Lit.", 1976, pp. 391-403.*

9. P. Veugelers, *Le Psaume LXXII poème messianique?*, en "Eph. Theol. Lov.", 41, 1965, pp. 317-343.

10. Acerca del texto, cf. P.W. Skehan, *The Scrolls and the O.T. text*, en D.N. Freedman-J. Greenfield, *New Direction in Biblical Archaelogy*, Nueva York 1969, p. 96.

11. H. Cazelles, *La Mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament*, en *Maria et Ecclesia*, Roma 1959, pp. 39-56.

12. A. Caquot, *La prophétie de Nathan et ses échos lyriques*, en "Suppl. Vetus Testamentum" (congreso de Bonn), IX, Leoden 1963, pp. 221-224.

13. E. Lipinski, *Le poème royal du Ps LXXXIX*, París 1967. Observaciones de R. Tournai, en "Rev. Bib.", 1968, p. 456.

14. Cf. supra, p. 115, sobre el Espíritu Santo en Is 56-66. Aquí es además "firme", y los textos posteriores distinguirán en el hombre el *yeser hara*, la "malformación" de Gén 6, 5 y 8, 21 de un hombre al que Dios había formado bien (Gén 2, 8) y el *yeser* firme (*samuk*, aquí espíritu *nakôn*).

15. M. Delcor en A. Deissler y P. Delcor, *Les Petits Prophètes*, París 1961, pp. 136s.

16. A. Johnson, *Sacral Kingship in Israel*, Cardiff [2]1967, pp. 70ss; E. Lipinski, *La Royauté de Yahweh dans la poésie et le culte de l'Ancien Testament*, Bruselas 1965, pp. 276-335; A. Rose, *Lecture juive du Ps 99*, en "Bible et Vie chrétienne", 19, 1956, pp. 101-108; O. Loretz, *Stichomotrische und textologische Problemen in den Thronbesteigungspsalmen* en *Ugarit-Forschungen*, VI, 1974, pp. 225-232.

17. Además de los comentarios citados, cf. E. Lipinski en *Suppl. Dict. Bible*, op. cit., col. 33 y en R. de Langhe, *Le Psautier*, Lovaina 1962, pp. 227ss; J. Gray, en "Vet. Test.", 1956, pp. 273ss *(The Hebrew Conception of the Kingship of God)* y O. Loretz, op. cit. pp. 215ss.

18. H. Cazelles, *Les débuts de la sagesse en Israël*, en J. Leclant (dir.) *Les Sagesses du Proche-orient Ancien* (Estrasburgo 1963), París 1963, p. 38. Versión ligeramente distinta en A. Caquot-M. Sznycer, *Textes Ougaritiques*, I, París 1975, pp. 176 y 205.

19. H. Lusseau, *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, pp. 616ss (con bibliografía).

20. A. Robert, *Les attaches littéraires de Pr. I-IX*, en "Rev. Bib.", 1934, p. 181.

21. H. Cazelles, en "Sacra Pagina" Lovaina 1959, I, pp. 511-515.

22. O. Keel, *Die Weisheit spielt vor Gott*, Gotinga 1974; H. Donner, *Der religionsgeschichtliche Ursprung von Prov Sal 8*, en "Zeit. Aeg. Sp.", 1957, pp. 8-10, acerca de las relaciones entre sabiduría y la *maat* egipcia.

23. C. Hauret, en "Revue des Sciencies Religieuses", 32, Estrasburgo 1958, pp. 358-367.

24. M. Dunand, *La Maison de la Sagesse*, en "Bull. Musée de Beyrouth", IV, 1940, pp. 69-84.

25. "Revue de Philosophie et de Théologie", 1966, pp. 110-120.

26. "Sacra Pagina" (cf. nota 21), p. 397: *La Théologie du Chroniste.*

27. A.G. Williamson, *Israel in the Book of Chronicles*, Cambridge 1977.

28. *Les Chroniques (Bible de Jérusalem)*, París 1954, pp. 22-24.

29. J.M. Myers, *I Chronicles*, Nueva York 1965, I, XXXVII; F. Michaeli, *Le Temple et la Loi* (tesis doctoral), París 1956, pp. 125ss.

Capítulo noveno (p. 143 a 157)

1. J. Carmignac, *Les dangers de l'eschatologie*, en "New Testament Studies", 17, 1971, pp. 365-390.

2. Para la traducción en Ben Sirá (Eclesiástico), Barthélemy-Rickenbacker, *Konkordanz zum Hebräischen Sirach*, Gotinga 1973, p. 5.

3. La versión de los LXX traducirá a menudo por *synteleia*, que no es simplemente fin, sino acabamiento. J.P. van der Ploeg, *Eschatology in the Old Testament* en *"Oud Testament St"*, XVII, 1972, p. 92. Hace también observar (p. 93) que es breve el período de los sufrimientos, no el que le sigue. En los escritos de Qumrán *qes* está a menudo en paralelismo con *'et*, "período", con el matiz de "tiempo del fin y definitivo". Sobre ese término, véase J. Licht, *The Doctrine of "Times" according to the Sect of Qumran and other "Computers of Seasons"*, en *"Eretz Israel"*, VIII, volumen Sukenik, pp. 63-70.

4. Resúmenes en J. Bonsirven, *Le Judaïsme au temps de Jésus Christ*, París 1935, pp. 310ss. El problema difícil es el de la relación entre "el mundo que viene" *(Olam habbá)* y "este mundo" *(Olam hazzeh).* El "cielo" no pasa de ser una metáfora de una cierta vida, que no es la vida presente, pero que

puede penetrarla. Véase asimismo Strack-Billerbeck. IV, 819. Sobre la "ocultación de la apocalíptica judía en el rabinismo", J. Stiassny en *Apocalypses et Théologies de l'Espérance,* pp. 179-203.

5. También en la Carta de Santiago 5, 3: "Habéis atesorado *en* los últimos días" y no "*para* los últimos días", aunque sea frecuente esta segunda traducción. Evita así los equívocos del lenguaje apocalíptico, del que todavía se servía Pablo escribiendo a los Tesalonicenses, pero que evitará después.

6. Ezequiel sería más bien el padre de la escatología.

7. E. Jacob en *Apocalypses et Théologies de l'espérance,* pp. 50-62.

8. Sobre esta alianza, p. 134 y Gén 9.

9. T. Chary, en *Introducción crítica del Antiguo Testamento,* p. 503.

10. U.K. Devescovi, *L'Alleanza di Jahve con Levi,* en "Bibbia e Oriente", 1962, pp. 205-218.

11. Es tal vez esta figura la que ha hecho dar al libro el nombre de Malaquías.

12. Es tal vez una glosa; pero existen otros indicios para esa fecha. Véase T. Chary en *Introducción crítica...,* p. 510ss. Conviene, sin duda, distinguir los caps. 9-11 y 12-14. Pero véase P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et Messianisme,* París 1961.

13. Op. cit., pp. 512 y 517.

14. Op. cit., p. 147. Véase también p. 85: "Esta conversión, que parece sincera y definitiva, la transformación de los corazones operada por Yahveh y la fuente de purificación que recuerdan las aguas puras de Ez 36, 23-28, la expresión "en aquel día", la importancia del duelo, el hecho de que Yahveh se considere traspasado a través de su representante, todo ello nos invitaría a ver en ese personaje al Mesías." J. Coppens, en su *Messianisme royal,* p. 104, habla de la "exaltación de la casa de David".

15. Comentarios breves de H. Duessberg, *Ecclesiastico,* Turín 1966, pp. 73-75 y 323-326; E. Osty-J. Trinquet, *Le Livre de l'Ecclésiastique,* Berna 1966, pp. 276-278.

16. Un cuadro de los conflictos en H. Cazelles, *Naissance de l'Eglise, secte juive rejetée?,* París 1968, pp. 24-32 con bibliografía general.

17. Los estudios se han multiplicado, véanse los comentarios de M. Delcor, *Daniel,* París 1971; J. Lacocque, *Le livre de Daniel,* París-Neuchâtel 1976; P. Grelot, *Histoire et Eschatologie dans le livre de Daniel,* en *Apocalypses et théologie de l'espérance,* pp. 63-110.

18. Porque el ritural derivó del de la fiesta de los tabernáculos.

19. Sobre este capítulo, veánse los comentarios antes citados y O. Plöger, *Das Buch Daniel,* Gütersloh 1965, pp. 141-143; M.J. Lagrange, *Les prophéties messianiques de Daniel,* en "Rev. Bib.", 1930, pp. 179-198.

20. M. Testuz data el libro hacia el 115 a.C. (*Les idées religieuses du Livre des Jubilés,* París-Ginebra 1960). Ahí se encuentra la noción de 7 semanas de años: "El cuarenta y nueve jubileo, en efecto, parece marcar el fin de un período del mundo, el fin de una era, y el jubileo cincuenta, "el jubileo de los jubileos" (según la expresión de 2/30), reviste una importancia muy especial: cierra la edad pasada e inaugura un nuevo período en el plan divino sobre el mundo".

21. 1Cró 23, 13 debería traducirse, en mi opinión, así: "(Moisés) puso aparte a Aarón, consagrando el santo de los santos, y a sus hijos", según el orden de los actos sucesivos en Lev 8, 5-13.

22. Más bien que el edicto de Ciro, aplicando la palabra profética. Literalm. "para hacer volver y construir Jerusalén".

23. Este término se emplea generalmente para un príncipe (cf. 1Cró 29, 22; Ez 28, 2, aunque sea David en Is 55, 4). Pero en Jer 20, 1 es un título sacerdotal, y el *nâgîd* ungido de 9, 25, como el *nâgîd* de la alianza en 11, 22, parecen referirse a Onías. Lo cual no es absolutamente seguro, porque el texto resulta elíptico y se podría entender en 9, 25 *nâgîd* (Zorobabel) *y* "ungido" (Yoshúa); el *nâgîd* de la alianza en 11, 22 podría ser alguien distinto de Onías atropellado por Antíoco IV.

24. Daniel no reconoce sucesor a Onías III. Tal es probablemente el sentido del enigmático "y nada le quedará".

25. J. Coppens, *La vision danielique du Fils d'homme,* en "Vet. Test.", 1969, pp. 171-182; A.B. Rhodes, *The Kingdoms of Men and the Kingdom of God,* en "Interpretation" 15, 1961, p. 30; Z. Zevit, *The Structure and Individual Elements of Daniel 7,* en "Zeit. Altest. Wiss.", 1968, pp. 385-3996; J.J. Collins, *The Son of Man and the Saints of the Most High in the book of Daniel,* en "Jour. Bibl. Lit.", 1974, pp. 50-66; V.S. Poythress, *The Holy Ones of the Most High in Daniel II,* en "Vet·test)), 1976, pp. 208-213; A. Di Lella, *The One in Human Likeness and the Holy Ones of the Most High in Daniel 7,* en "Cath. Bibl. Quart.", 1977, pp. 1-19.

26. Son, pues, hombres, que han sufrido persecución.

27. De Vaux. *Instituciones...,* p. 511.

28. Habría escuchado una voz del cielo cuando ofrecía un holocausto en el templo, informándole de

la victoria de Antígono y Aristóbulo sobre Antíoco; cf. G. Vermès - F. Millar, *New English Edition;* E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ,* I. Edimburgo 1973, p. 210, remitiendo a las fuentes judías.

29. Ese plural se pone en boca de los paganos.

30. *Le Messsianisme chez les Juifs,* París 1909, pp. 84ss.

31. Para mayores precisiones: J. Starcky, *Les Quatre étapes du Messianisme à Qumrân,* en "Rev. Bib.", 1963; E. Wcela, *The Messiah(s) of Qumrân,* en "Cath. Bib. Quart.", 1964, pp. 340-349, y M. Delcor en *Qumrân, Suppl. Dict. Bible,* fasc. 51, IX, París 1978, cols. 974-977; J. Coppens, *Le Messianisme et sa relève prophétique,* Gembloux 1974, pp. 134-137 con bibliografía; J. Becker, *Messiaserwartung,* p. 83.

32. U. Kellerman, *Messias und Gesetz,* pp. 126s; A. Dupont-Sommer, *Les Ecrits Esséniens découverts près de la mer Morte,* París 1959, pp. 30ss, 56ss. Basta comparar las citas de la Escritura en los comentarios qumranianos *(pesher)* y en el Evangelio de Mateo. En el primer caso la Escritura viene en cabeza y después sigue la actualización por los hechos. En el primer Evangelio el episodio relativo a la vida de Cristo aparece al comienzo siguiendo luego la cita de la Escritura.

33. A. Caquot, *La pérennité du sacerdoce,* en *Mélanges... M. Simon: Paganisme, Judaïsme, Christianisme,* París 1978, pp. 109-116.

34. Véanse los textos en P. Grelot...

35. M.A. Chevalier, *L'Esprit et le Messie dans le Bas Judaïsme et le Nouveau Testament,* París 1958.

36. Véanse los análisis de C. Perrot...

Excursus 2 (p. 170 a 177)

1. En 1951 apareció una traducción francesa con el título *La royauté et les dieux, Intégration de la société à la nature dans la religion de l'Ancien Orient.* H. Frankfort ha vuelto a tratar el tema en *Frazer lecture de 1950: The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religion.*

2. Así J. Gaudemet, *Institutions de l'Antiquité,* París 1967.

3. Su síntesis más precisa, *Sacral Kingship in Ugarit,* ha sido publicada en los *Mélanges* en homenaje a Cl. Schaeffer, *Ugaritica VI,* París 1969, pp. 289-302.

TABLA CRONOLÓGICA APROXIMATIVA

1050-1000: fundación de la monarquía israelita a ejemplo de los otros pueblos; Saúl y David.

acontecimientos políticos		*textos bíblicos*
Salomón (972-933)		sucesión de David (2Sam 13-20-1Re 1-2)
Israel	*Judá*	accesión de David (1Sam - 2Sam 6)
Yeroboam I (933-911)	Roboam (933-916)	textos del libro de los Jueces preparando la monarquía judaica
Bashá (910-887)		
	Asá (912-871)	textos J(yahvistas) del Pentateuco
Omrí (885-875)		composición de los salmos
Ajab (875-853)		
guerras arameas	Yosafat (870-846)	ciclo de Elías
	Atalía (841-835)	
Yoás de Israel (803-787)		
victoria sobre Aram		
		ciclo de Eliseo
		redacción de 2Sam 7
Yeroboam II (787-747		Amós
Menajem (746-737)		
Peqajyá (735-732)	Yotam (738-735)	Oseas
	Ajaz (735-715)	
guerra siro-efraimita (735-732)		Isaías 6-9
caída de Samaria (722)		
Ezequías (729-715-687)		
715 muerte de Ajaz		Isaías 14, 28ss
		Miqueas
		Isaías 28-31
701 invasión de Senaquerib		redacción del Deuteronomio
640 asesinato de Amón		Sofonías
Yosías (640-609)		
626 Asiria pierde Babilonia		Jeremías
622 Yosías en Samaria		publicación del Deuteronomio

612	caída de Nínive	Nahum
609	muerte de Yosías	
	Yoyaquim (609-598)	Habacuc
605	derrota de Egipto en Karkemish	rollo de Jeremías, llamado del 604
	Sedecías (597-587)	edición de libretos de Jeremías (22-23, 6)
		593 vocación de Ezequiel
587	caída de Jerusalén	
582	sublevación de Judea	edición del libro de Jeremías
		571 último oráculo fechado de Ezequiel
561	honores a Yoyakín	
545-540		Isaías 40-55
		Poemas del Siervo de Yahveh
538	edicto de Ciro	redacción del libro de Ezequiel
		historia sacerdotal
		Isaías 56-66
	Darío (522-486)	
	Zorobabel y los cimientos del templo	Ageo
	restauración del templo	Zacarías (1-8)
		comienza la redacción del libro de los Salmos
		Proverbios
445	Nehemías reconstruye los muros de Jerusalén	Apocalipsis de Isaías
		Malaquías
350		Libro de Crónicas
332	Alejandro Magno en Jerusalén	Zacarías 9-14
198	dominación seléucida	
		Ben Sirá (Eclesiástico)
166	persecución de Antíoco IV	Daniel
142	independencia judía (Asmoneos)	
		textos de Qumrán
63	Pompeyo en Jerusalén	